

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

---

# INTRODUCTION CRITIQUE A UNE DÉCOUVERTE DE LA PENSÉE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES  
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES  
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

**Michel NAVRATIL**

*Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure*

*Agrégé de Philosophie*

*Chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres de Montpellier*



PRESSES UNIVERSITAIRES  
DE FRANCE

1952



Nom du candidat : **NAVRATIL**

Prénom : **Michel**

Date de la soutenance : .....

Numéro d'ordre : .....

(Ces deux mentions seront complétées par le service de la Bibliothèque)

**NAVRATIL (Michel).** — Introduction critique à une découverte de la pensée. — *Paris*, Presses Universitaires de France (1954), in-8°, VIII-112 pages.

*Th. compl. Let., Paris, 1952*

(n° .....)

**NAVRATIL (Michel).** — Introduction critique à une découverte de la pensée. — *Paris*, Presses Universitaires de France (1954), in-8°, VIII-112 pages.

*Th. compl. Let., Paris, 1952*

(n° .....)

**NAVRATIL (Michel).** — Introduction critique à une découverte de la pensée. — *Paris*, Presses Universitaires de France (1954), in-8°, VIII-112 pages.

*Th. compl. Let., Paris, 1952*

(n° .....)

**NAVRATIL (Michel).** — Introduction critique à une découverte de la pensée. — *Paris*, Presses Universitaires de France (1954), in-8°, VIII-112 pages.

*Th. compl. Let., Paris, 1952*

(n° .....)







UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

---

# INTRODUCTION CRITIQUE À UNE DÉCOUVERTE DE LA PENSÉE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES  
PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DES LETTRES  
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

**Michel NAVRATIL**

*Ancien élève de l'École Normale Supérieure*

*Agrégé de Philosophie*

*Chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres de Montpellier*



**PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**  
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN — PARIS

—  
1954



## AVANT-PROPOS

La première idée de la méthode qui est exposée dans cet ouvrage est née il y a vingt ans de deux méditations successives : d'abord d'une réflexion sur Bergson, sur Pascal et sur l'école sociologique française ; ensuite d'un effort réfléchi pour tenir compte à la fois de ce qui me semblait vrai dans le système de Bergson et de ce qui me semblait vrai dans celui de Jules Lagneau. J'avais alors vingt-deux ans et je crus peu après, me fiant à une lecture trop hâtive d'un résumé de la pensée de Husserl, que l'essentiel de la méthode dont j'avais conçu l'idée se trouvait déjà implicitement dans la conception qu'il se faisait de la réduction phénoménologique : je pensai donc qu'il n'y avait aucune utilité à ce qu'elle fût exposée et je me bornai à m'en servir. Cependant, huit ans plus tard, la lecture des *Méditations cartésiennes* de Husserl m'amena d'une part à m'apercevoir que la méthode que j'employais était très différente de la sienne, d'autre part suscita en moi une vue de la conscience humaine qui me parut nouvelle et qui me permit de préciser davantage cette méthode. De ce point de vue, la lecture de son œuvre se trouva décisive pour moi : il est fréquent qu'on ne soit « contre » que parce qu'on a trouvé un terrain commun où s'opposer, donc parce qu'on est dans une certaine mesure « pour ». Comme Husserl est quelquefois pris à partie dans ce travail, je ne serais pas loyal si je ne donnais cette indication d'ordre biographique.

La méthode qui est exposée ici engage non seulement la pensée, mais la vie tout entière du philosophe, y compris ses relations avec les hommes qu'il connaît. Aussi, pour la faire mieux concevoir, m'a-t-il fallu donner dans ce travail quelques autres indications d'ordre biographique. Je les ai réduites au minimum car l'exposé d'une méthode philosophique ne saurait tenir lieu d'un roman ni d'une confession.

J'ai attendu pour exposer cette méthode de publier en même temps quelques-uns des résultats auxquels elle m'a permis de parvenir et qu'on trouvera dans *Les tendances constitutives de la pensée vivante*. En ce sens, le présent travail est donc une introduction à cet ouvrage. Mais il me paraît probable que, si d'autres esprits veulent appliquer la méthode qui est exposée ici, et si la vie leur permet d'en trouver le temps, ils découvriront des raisons de vivre ou des idées justes que je n'aurai pas été capable d'apercevoir. Ce serait la meilleure justification de ce livre.

---

PREMIÈRE PARTIE

**L'IDÉE D'UNE MÉTHODE D'OUVERTURE  
DE LA CONSCIENCE A ELLE-MÊME**



## § 1.

*L'idée d'un doute critique à l'égard de la manière dont je me saisis et à l'égard de mon bon sens personnel.*

On convient en général sans difficulté que la philosophie moderne est principalement issue de la démarche par laquelle Descartes, pour asseoir la philosophie et la science sur un fondement assuré, a découvert qu'une conviction était inattaquable par le sceptique, à savoir que j'ai conscience de penser. De fait, une fois cette démarche effectuée par Descartes, il est devenu impossible à la pensée philosophique de l'ignorer. Bien plus : nous croyons que depuis Descartes aucun philosophe capable d'une pensée critique ne peut refuser de lui accorder qu'une philosophie qui ne se fonde pas sur des connaissances relatives au « je pense » ne saurait être suffisamment solide : pour connaître l'objet avec une assurance vraiment réfléchie, c'est la pensée qu'il nous faut commencer par connaître : car elle peut seule nous le rendre présent.

Mais tout en donnant raison à Descartes sur ce point, tout en pensant qu'en énonçant le « je pense, donc je suis » il a accompli la plus féconde des découvertes depuis celles de la philosophie grecque, nous pensons qu'il est tombé du même coup, au sujet de cette « chose qui pense » sur laquelle il a attiré l'attention, dans une équivoque dont la philosophie moderne ne s'est jamais totalement libérée.

En quoi consiste en effet la démarche cartésienne ? Pour découvrir une certitude qui résiste à la critique, Descartes décide de douter de toute affirmation qui n'est pas radicalement assurée. Et cette certitude, c'est dans la conscience que j'ai de penser, conscience dont la réflexion découvre qu'elle s'impose constamment et au moment même où je doute, que Descartes croit la trouver comme principe indubitable. Mais la question se pose de savoir si s'arrêter à cette affirmation, c'est conduire son doute

assez loin. Que me fait saisir l'intuition du *cogito* ? Moi-même, répond Descartes, en tant que je suis une chose qui pense. Mais que faut-il entendre par là ? Un examen attentif de la pensée de Descartes nous amène à discerner que ce *cogito* dont la saisie conduit à l'affirmation de l'existence est en réalité susceptible de se présenter sous un double aspect. Ou bien je considère en lui, pour parler à la manière d'aujourd'hui, le sujet qui pense, ou pour parler à la manière de Descartes, l'*ego* ou « la chose qui pense » (1). Ou bien je considère au contraire le caractère de donnée immédiate qui est le fait même de ma pensée à l'instant présent, celle-ci étant essentiellement conscience actuelle. Le *cogito ergo sum* tel que Descartes le comprend doit donc, nous semble-t-il, s'écrire sous la forme développée : ce dont l'existence m'apparaît en premier c'est « moi-même en tant que je pense *actuellement* ». Or ainsi explicitée la position de l'existence du *cogito* apparaît comme recélant une ambiguïté. Et cette ambiguïté conduit Descartes à une confusion : nous allons voir en effet que de la dualité de ces aspects du « je pense » résulte soit l'impossibilité que le *cogito ergo sum* constitue une affirmation durable, soit l'impossibilité qu'il porte sur une idée claire et distincte.

Considérons en effet le *cogito* en tant qu'il nous offre le second des aspects que nous venons de distinguer en lui. De ce point de vue, le « je pense donc je suis » consiste à affirmer l'existence de ce dont j'ai actuellement conscience et de cela seulement. Dans ce cas, il est facile d'apercevoir ce que j'affirme : j'affirme par exemple que je suis en train d'apercevoir cette lampe, et je ne considère ce faisant que la manière dont je la perçois dans l'instant présent, abstraction faite de la question de savoir si elle existe réellement en dehors de ma conscience : bref mon affirmation ne porte alors que sur ma « façon de penser » telle qu'elle est immédiatement constituée par la conscience de mon présent vécu. C'est cette signification que font apparaître certains textes de Descartes. C'est ainsi que dans les *Principes* la pensée est définie de la manière suivante : « Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est (2). » Mais s'il est alors facile d'apercevoir en quoi consiste l'acte de pensée ainsi défini, de

(1) Kant opposera l'un à l'autre le « je pense » formel et la substantialité du moi, mais Descartes, à tort ou à raison, considère qu'ils ne font qu'un.

(2) *Principia philosophiae*, I<sup>re</sup> Partie, § 9, édit. ADAM-TANNERY, VIII, p. 7. C'est nous qui soulignons. En français : « Par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (*ibid.*, IX, p. 28).

sorte que de ce point de vue l'idée de la pensée apparaît bien comme claire et distincte, la saisie par contre de l'acte de pensée ainsi conçu ne saurait donner lieu à une certitude au sens ordinaire du mot. Le propre d'une certitude est en effet d'être durable et c'est évidemment la raison pour laquelle Descartes conçoit la certitude relative au « je pense » comme aussi inébranlable que le point fixe que demandait Archimède pour soulever la terre. Mais pour autant que l'appréhension du *cogito* nous livre la conscience ou la pensée présente sans rien de plus, elle n'engendre qu'une certitude qui ne saurait survivre à l'instant et qui par conséquent n'en est pas une. Car ce que ma conscience m'offre actuellement, je ne pourrai dans un instant que m'en souvenir : or une des conséquences du doute méthodique initial devrait être de ne pas se fier à la mémoire sans qu'elle soit préalablement examinée et sans certaines précautions ; le souvenir vise en effet un passé qui est par delà l'instant actuel de la pensée auquel le *cogito*, quand nous l'examinons sous le biais qui nous occupe présentement, prétend au contraire nous borner.

Considérons maintenant l'autre biais sous lequel Descartes considère également le *cogito*. De ce point de vue, ce qu'affirme le « je pense donc je suis » c'est l'existence du sujet pensant, en tant que l'exercice de la pensée postule qu'il est le même d'une part chez un homme particulier tout au long des actes successifs par lesquels il pense, d'autre part chez des hommes différents. Qu'il soit essentiel à la pensée de Descartes de considérer le *cogito* sous ce nouvel et double aspect, c'est ce que font apparaître des textes tout aussi décisifs que celui que nous avons cité plus haut. Quand il écrit : « De même quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors, j'acquies en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai (1) », c'est dans le sens d'un sujet identique inhérent à mes pensées passées aussi bien qu'à mes pensées actuelles que Descartes prend le mot « je pense ». Sans quoi, il n'aurait pas le droit de dire « je me ressouviens d'avoir été » mais seulement : « Il me semble, peut-être à tort, me souvenir d'avoir été (2). » D'autre part, quand Descartes affirme que « le bon sens est la

(1) *Troisième méditation, ibid.*, IX, p. 35.

(2) Descartes n'aurait pu s'exprimer ainsi que s'il avait commencé par mettre en question l'objectivité de la mémoire afin d'apercevoir dans quelle mesure nous pouvons nous fier à elle. Mais nous croyons qu'aucun de ses écrits n'autorise à penser qu'il ait eu l'idée d'une pareille démarche.

chose du monde la mieux partagée », il conçoit évidemment que cette pensée qui nous constitue à titre de sujet est de même nature chez tous les hommes. Or quand on considère ainsi le *cogito* comme étant non seulement ma pensée de l'instant, mais moi qui pense à différents instants, et comme étant non seulement un moi qui serait seul à penser, mais un moi qui pense comme d'autres moi sont susceptibles de penser, il est hors de doute qu'il peut être l'objet d'une affirmation durable. On peut même accorder que, sans cette affirmation, la pensée ne pourrait plus s'exercer, puisqu'on ne pense qu'à la condition de supposer que toute pensée humaine a été et restera la même conscience durant sa vie entière. On peut donc bien ici parler de certitude. Mais par contre on ne voit plus exactement sur quoi porte cette certitude. Car qu'est-ce qui demeure identique dans ma pensée ? et qu'est-ce qui, dans ma conscience, peut être dit identique à quelque chose tout au moins de la conscience des autres hommes ? Le *cogito* m'apparaît maintenant comme l'objet d'une affirmation durable, mais à titre d'être existant dont l'essence fait question, de sorte que l'affirmation de l'existence du « je pense », en devenant durable, cesse de faire l'objet d'une conception claire et distincte. Il est donc impossible de considérer le « je pense » à ce second point de vue sans soulever d'abord la question de ma propre nature, puis celle de la nature de la pensée elle-même, question que Descartes veut au contraire éviter en se refusant à chercher « ce que c'est que raisonnable » non plus que « ce que c'est qu'animal » : car ainsi, dit-il à propos de la première notion comme au sujet de la seconde, « d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et plus embarrassées ; et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste en l'employant à démêler de semblables difficultés » (1).

Le *cogito* n'apparaît donc comme une affirmation certaine portant sur une idée distincte que quand on identifie par méprise deux de ses aspects, l'un donnant lieu à une conception distincte mais non pas à une affirmation durable, et l'autre donnant lieu à une affirmation durable, mais non pas à une conception claire et distincte. C'est précisément cette confusion qu'opère Descartes, et ce qui lui permet de l'opérer commodément et sans s'en apercevoir, c'est l'usage qu'il fait, à la suite de l'École, de la notion aristotélicienne de substance : Descartes rattache d'emblée la conscience actuelle à un sujet pensant qui est le même au cours du

(1) *Deuxième méditation, ibid., IX, p. 20.*

temps parce qu'il conçoit que ce sujet est une substance dont cette conscience du moment est l'acte. « Il est certain, écrit-il, que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte » ; et réciproquement il conçoit que la substance ne peut être connue que « parce qu'elle est le sujet de quelques actes » (1).

Or, il est tout à fait remarquable que les successeurs de Descartes, tout en critiquant certains de ses emprunts à la philosophie scolastique, se sont tous trouvés influencés en quelque manière par la confusion sur laquelle repose la vue initiale de la métaphysique cartésienne. Fascinée par l'admiration du coup d'état par lequel Descartes lui a donné naissance en modifiant radicalement le statut de la philosophie grecque et de la philosophie scolastique, il semble que la philosophie moderne n'ait jamais aperçu à quel point le doute provisoire de Descartes et le fondement qu'il donnait à la philosophie, tout en constituant une innovation essentielle, demeuraient encore insuffisants.

Ou plutôt un seul philosophe s'en est aperçu. Certaines remarques de Hume semblent indiquer qu'il a compris que l'affirmation « je pense, donc je suis », loin de constituer une vérité « si ferme et si assurée que les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler » (2) leur offrait au contraire de nouveaux arguments. Il a entrevu, nous semble-t-il, que la voie ouverte par Descartes, voie dans laquelle il s'est lui-même engagé dans l'intention cette fois de créer une psychologie de l'entendement, aboutit finalement à deux impasses au bout desquelles la saisie de la pensée par elle-même apparaît comme radicalement insuffisante.

En premier lieu, remarque-t-il, le fait de croire que le souvenir nous remémore des perceptions passées repose sur une base essentiellement fragile, à savoir la « qualité par laquelle l'esprit avive certaines idées plutôt que d'autres », qualité qui constitue « un principe inconstant et fallacieux » (3). Sans ce principe, nous ne pourrions admettre à l'égard de la « succession de perceptions qui constituent notre moi et notre personne » « que les perceptions immédiatement présentes à notre conscience ; et les vives images, que nous offre la mémoire, ne pourraient jamais être reçues comme

(1) *Réponse à la deuxième objection de Hobbes, ibid.*, X, p. 136.

(2) DESCARTES, *Discours de la méthode, ibid.*, VI, p. 32.

(3) HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. André LEROY, édit. Aubier, t. I, p. 358.

de véritables tableaux des perceptions passées » (1). C'est reconnaître que dans le fond la saisie de notre propre conscience présente un caractère éminemment instable et que, pour devenir stable, elle exige un recours à cette fonction capricieuse et fragile qu'est la mémoire. En second lieu, Hume s'aperçoit que l'identité personnelle ne nous est pas donnée par une impression de la conscience et qu'à ce point de vue elle apparaît comme essentiellement problématique : car il va jusqu'à la nier (2), mais en même temps, il est obligé de constater que cette position empêche sa philosophie de parvenir à une véritable cohérence (3).

Cependant cette clairvoyance de Hume n'a été que relative. Car, d'une part, il ne semble s'apercevoir de cette double insuffisance de la saisie par nous-même de notre propre entendement qu'une fois rédigé son *Traité de la nature humaine*. Et, s'en avisant si tard, il ne pouvait humainement avoir assez de courage pour modifier de fond en comble un ouvrage qui était le résultat d'un long travail et qui était par ailleurs si plein de vérités et d'aperçus pénétrants. Et d'autre part, dans cette porte qu'il a ouverte à un doute critique dont Descartes n'avait pas été capable, Hume n'a aperçu qu'une sorte d'invitation à désespérer de l'entendement humain : or, comme ce doute lui donne l'idée que la pensée humaine est impuissante et comme il aperçoit l'impossibilité de s'en tenir radicalement à un pareil point de vue, il prend la liberté de le repousser à certains moments comme une tentation qui n'est licite que quand il s'agit de s'amuser ou quand il s'agit de critiquer la superbe de la pensée, mais non pas quand il s'agit d'exercer cette pensée.

Or, nous pensons au contraire qu'il faut commencer là où Hume s'est arrêté : si le doute cartésien a ouvert à la pensée humaine un immense domaine qu'elle n'a pas fini d'explorer, la claire aperception des limites de la saisie du *cogito* nous paraît susceptible de conduire la philosophie à une attitude plus féconde encore. Cette attitude va en effet nous permettre de pénétrer dans ce même domaine du « je pense » d'une façon beaucoup plus critique. Le « je pense donc je suis », disions-nous, nous fait constater une existence, celle de la conscience, et à ce point de vue il nous donne accès à tout un domaine du réel : c'est dans la mesure où elle a ouvert ce domaine à la philosophie moderne que la découverte initiale de Descartes s'est révélée féconde. Mais

(1) *Ibid.*, t. I, p. 358.

(2) *Ibid.*, t. I, pp. 342-356.

(3) *Ibid.*, t. II, pp. 758-761.

concernant ce qu'est exactement cette existence, il ne nous fournit d'abord aucune évidence : ainsi la découverte originaire du domaine de la conscience et de la pensée humaine me les fait d'abord apparaître, tout romantisme mis à part, comme une existence qui, bien qu'indubitable, constitue cependant pour moi une sorte de vivant mystère : je ne puis projeter de saisir ce qu'est ma conscience qu'à la condition de concevoir d'abord cette saisie comme essentiellement problématique.

Or, la seule attitude compatible avec le caractère initialement problématique de cette saisie, la seule par conséquent que je puisse adopter si je veux découvrir la nature de ma pensée, c'est une attitude de doute que je pourrais qualifier de doute critique à l'égard de la façon dont je me saisis. Je n'entends pas par là un doute relatif à *l'existence* de ma propre conscience : car depuis la découverte de Descartes cette existence apparaît comme étant hors de doute. Il s'agit d'une manière de douter qui, tout en n'étant d'abord possible que par ce repli préalable sur le *cogito*, n'en diffère pas moins considérablement de l'attitude cartésienne. Sans doute constitue-t-elle, comme cette dernière, un doute méthodique, et aussi une démarche personnelle, qu'il me faut effectuer moi-même et à laquelle je dois avoir le courage de me tenir tant qu'elle ne m'aura pas conduit à des découvertes satisfaisantes touchant ma pensée ou conscience. Mais du fait que ce doute ne porte pas sur l'existence de ma pensée, qui est la seule dont je ne puisse initialement douter, mais seulement sur la nature de cette conscience existante, il résulte qu'il va différer du doute cartésien par deux caractères essentiels. En un sens, il est moins radical et en un autre sens il l'est davantage.

Il est moins radical en ce sens que ce n'est pas vers la découverte d'une évidence aussi parfaite que celle des mathématiques que ce doute oriente ma pensée : car étant donné la diversité des formes de ma pensée suivant les instants, et étant donné que les formes de cette pensée, telles qu'elles sont vécues à un moment donné, cessent d'être vécues à d'autres instants et ne peuvent pas toujours l'être à nouveau d'une manière sensiblement voisine de la façon dont elles ont été vécues jadis, je ne saurais prétendre à une évidence qui serait à la fois parfaitement satisfaisante et définitive touchant ma propre conscience. Il me faudra me contenter ici de présomptions. Mais comme ces présomptions auront trait à moi et comme elles seront peut-être également susceptibles de m'éclairer sur l'homme en général, elles seront à mes yeux plus essentielles, pour peu qu'elles me paraissent s'appuyer sur de réelles probabilités en faveur de leur exactitude,

que des évidences qui seraient parfaites mais qui ne porteraient que sur des questions d'arithmétique.

Mais en un autre sens ce doute duquel j'affecte la saisie momentanée que j'effectue de ma propre conscience est beaucoup plus radical que la démarche initiale de Descartes. Car le doute hyperbolique de Descartes met en question la vérité des opinions qui lui sont proposées, mais non pas la valeur des ressources actuelles de son propre esprit. Les premières lignes du *Discours de la méthode* affirment en effet que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : *car chacun pense en être si bien pourvu*, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. *En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent* ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses » (1). Cette affirmation de l'universalité du bon sens semble tenir à cœur à Descartes : car il la fonde un peu plus loin sur la théorie aristotélicienne des formes substantielles : « Car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce* (2). » Et cependant, il semble que cette idée que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée soit contrebalancée, aux yeux de Descartes, par des constatations d'ordre différent : il est particulièrement significatif en effet que les textes que nous venons de citer se trouvent en contradiction avec d'autres affirmations de Descartes : ne range-t-il pas, parmi les hommes auxquels la méthode ne convient pas, « ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de discerner le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures » (3). Cette contradiction est

(1) DESCARTES, édit. ADAM-TANNERY, VI, pp. 1-2. C'est nous qui soulignons.

(2) *Ibid.*, VI, pp. 2-3.

(3) *Ibid.*, VI, p. 15.

révélatrice, car ces textes, qui ne s'accordent pas entre eux, s'accordent néanmoins en ce qu'ils sont issus les uns et les autres d'une même opinion de Descartes vis-à-vis de lui-même, opinion d'où découle tout un comportement. Ils expriment les uns comme les autres que Descartes ne pense pas avoir besoin de plus de bon sens qu'il n'en possède, de sorte qu'il ne cherchera pas à en acquérir davantage. Cette opinion, Descartes l'exprime tantôt en remarquant, de façon abrupte, que le monde n'est « quasi composé » (1) que de deux sortes d'esprit auxquels le doute méthodique ne convient aucunement, tantôt en s'appliquant à lui-même, avec l'apparence de la modestie, l'idée que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.

Mais d'où vient que Descartes, tout en reconnaissant une certaine inégalité dans la raison des différents hommes, ne mette cependant pas en doute la portée de son propre bon sens ? Cela tient, semble-t-il, à deux raisons différentes dont nous allons voir que nous ne pouvons pas les reprendre à notre compte. La première est que Descartes était persuadé que la connaissance humaine pouvait tout entière se déduire de vérités aussi faciles à comprendre que « deux et deux font quatre ». N'écrit-il pas dans les *Regulae* : « Il est un point sur lequel il me semble que je doive insister ici plus que sur tous les autres, c'est qu'on doit se persuader profondément que ce n'est pas des choses grandes et obscures, mais seulement des choses faciles et les plus abordables, qu'il faut déduire les sciences même les plus cachées (2). » Mais à supposer même qu'on accorde qu'il en est ainsi touchant les mathématiques et les sciences qui les utilisent, en est-il de même de la connaissance de soi ? La question de cette connaissance constitue, nous l'avons montré, un problème dont la philosophie cartésienne n'aperçoit pas toute la difficulté ; et on ne saurait par conséquent affirmer *a priori* que sa solution dépend de vérités très simples.

La deuxième cause consiste dans le fait que Descartes, fier à juste titre de sa méthode et des découvertes qu'elle lui a permis d'effectuer, songe à l'appliquer avec rigueur beaucoup plus qu'à exercer suffisamment son sens critique vis-à-vis des possibilités actuelles de son propre esprit. Sans doute serait-il injuste de ne pas reconnaître que, loin de manquer de sens critique à l'égard de soi-même, Descartes nous en offre un exemple déjà très remarquable : il nous explique, dans la seconde partie du *Discours*,

(1) *Ibid.*, VI, p. 15.

(2) *Ibid.*, X, p. 402.

qu'à vingt-trois ans une réflexion sur la valeur des possibilités de connaissance qui étaient alors les siennes lui fit prendre des résolutions décisives touchant l'amélioration de sa propre pensée : « Mais ayant pris garde, dit-il en parlant des sciences, que leurs principes devaient tous être empruntés à la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait avant tout que je tâchasse d'y en établir, et que, cela étant la chose du monde la plus importante et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans, que j'avais alors ; et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus (1). » Mais si Descartes commence ainsi par exercer son sens critique vis-à-vis de lui-même, ce n'est pas à titre de point de départ. Il ne commence pas par mettre en question ses capacités personnelles pour découvrir une méthode à partir de cette mise en question. S'il évalue, âgé de vingt-trois ans, les aptitudes momentanées de son esprit, c'est bien plutôt parce qu'il veut appliquer correctement la méthode qu'il vient de découvrir et dont une réflexion sur les mathématiques lui a donné l'idée ; et s'il remet alors à plus tard l'examen des difficultés de la métaphysique, c'est pour se conformer à cette méthode : car elle exige et qu'on commence par douter de ce qui n'est pas évident, et qu'on s'exerce à résoudre des questions simples avant de s'attaquer à des problèmes plus complexes. C'est de ce point de vue que le sens critique de Descartes à l'égard de son moi se trouve initialement limité : ce qu'il met en question, ce ne sont pas les possibilités de comprendre de chaque homme à commencer par lui-même René Descartes : c'est seulement la voie à suivre pour user de ses possibilités globalement qualifiées de bon sens naturel.

En ce sens, le doute méthodique tel que nous le concevons est beaucoup plus hardi : il exige au contraire que le sujet commence par mettre en question la nature des possibilités de sa propre conscience, y compris celles même dont il se sert pour distinguer le vrai du faux ou en d'autres termes y compris la nature du bon sens dont il dispose. Car si le *cogito* ne me livre pas initialement

(1) *Ibid.*, VI, pp. 21-22.

mon essence, il ne me livre pas davantage la nature de mes possibilités de compréhension et en particulier la nature de ce bon sens qui m'est actuellement propre et qui me permet, pour l'instant, de discerner avec plus ou moins d'exactitude le vrai du faux et le bien du mal. Or l'expérience semble nous indiquer que ce bon sens n'est probablement pas réparti d'une façon parfaitement égale ; car il est des individus dont presque tous jugeront facilement qu'ils n'ont pas beaucoup de bon sens, sans qu'on puisse prouver que ce jugement sur eux soit erroné ; et d'autre part on conviendra avec Descartes lui-même « que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle » (1). Dans ces conditions, le doute méthodique que j'adopte au sujet de l'essence de la pensée exige évidemment que je doute de l'étendue de mon bon sens ; c'est donc en définitive au plus intime de moi-même qu'il porte l'usage de mon sens critique. Et certes, il ne s'agit pas d'estimer que mon bon sens est nul : car le fait même de le mettre en question suppose que je pense avoir tout de même assez de bon sens pour réfléchir à ce problème. Mais il s'agit de ne pas commencer par préjuger que ce bon sens soit meilleur que celui d'autres hommes, ou même soit égal au leur : bref, il s'agit de commencer par la clairvoyance d'une attitude de modestie fondamentale, attitude à la fois critique et interrogative vis-à-vis de moi-même.

Or, il est à remarquer que cette attitude risque d'être féconde. *Car ce n'est qu'en commençant par ne pas être trop fier de mon bon sens que je me donne des chances d'accéder à la possibilité de l'accroître* : ce doute à la fois relatif et essentiel au sujet de mon bon sens actuel est donc la seule voie qui puisse me permettre, si je m'engage en elle, de concevoir et d'assumer un projet relatif au plus intime de ma raison et qui consistera dans la résolution d'essayer de me servir du bon sens limité dont je dispose actuellement pour découvrir des moyens grâce auxquels je pourrai l'augmenter. Et il est plus remarquable encore que les moyens d'accroître le bon sens que la nature et l'éducation n'accordent peut-être à chacun qu'avec une parcimonie plus ou moins serrée

(1) *Ibid.*, VI, p. 13.

se confondent, nous allons le voir, avec les moyens de parvenir à une connaissance de soi, de telle sorte que cette connaissance de soi apparait elle-même comme devant être essentiellement féconde : quand le philosophe met en question la saisie de sa conscience, c'est sa raison même qu'il s'expose à rénover.

Si en effet on réfléchit sur ce qui caractérise un manque de bon sens aussi incontestable que celui qu'on découvre dans la démence paranoïaque de persécution, on s'aperçoit que cette déficience a sa racine dans le manque d'un certain sens critique à l'égard de soi-même et dans le manque corrélatif d'une forme de connaissance du moi suffisamment ouverte. Ce délire paranoïaque consiste dans le fait que la crainte d'être persécuté ou l'indignation d'être lésé incite le sujet à toute une série de raisonnements dont il n'est plus capable d'apercevoir qu'ils divorcent d'avec le réel. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas parce qu'il ne sait plus raisonner à propos des objets sensibles : il en est au contraire parfaitement capable. Mais c'est en premier lieu parce qu'il ne peut plus prendre de recul vis-à-vis de sa peur et de son indignation : il colle désormais irrémédiablement à leur violence. Ce qui devient impossible à l'interprétant, c'est de réfléchir sur sa tendance dominante d'une manière suffisamment critique pour douter de la valeur réelle des interprétations qui la satisfont : cette forme de connaissance critique réfléchie de soi-même, déjà restreinte chez le passionné, cesse complètement d'intervenir chez lui et c'est ce manque qui constitue l'effondrement de son bon sens. Mais cette absence totale de sens critique vis-à-vis des possibilités dont l'actualisation constitue le délire est elle-même le fait d'un rétrécissement de la saisie par le sujet de ses possibilités propres. S'il colle ainsi à la violence de sa peur ou de son indignation, c'est qu'il ne sait plus y voir des sollicitations affectives parmi d'autres également possibles : aussi, ne pouvant plus s'accrocher à l'imagination ou à la conception d'autres possibilités intellectuelles ou affectives, devient-il incapable de critiquer les interprétations que sa tendance égocentrique désormais libérée de tout contrôle projette sur le réel et qui viennent la nourrir elle-même. Ainsi, dire que le paranoïaque manque de recul et de sens critique vis-à-vis de lui-même, c'est dire corrélativement que la saisie qu'il effectue des possibilités de sa conscience s'ameuise jusqu'à venir se confondre avec l'explosion de son sentiment de peur ou d'indignation, qui a dès lors toute latitude pour faire proliférer son délire. Le bon sens implique donc bien une certaine ouverture de la personne à la saisie de ses différentes possibilités particulières, et c'est cette ouverture qui lui permet

de consister dans un sens critique vis-à-vis de la partialité de telle ou telle d'entre elles.

Dans ces conditions, le fait de douter de la façon dont je saisis la conscience pour accéder à une connaissance de moi-même qui soit plus fondée se confond avec le fait de mettre mon bon sens actuel en question pour chercher à l'accroître. Car fonder cette connaissance de moi-même, ce sera, nous le verrons, élargir l'ouverture de ma connaissance à la diversité de mes possibilités effectives et ce sera du même coup augmenter mon bon sens qui ne consiste dans rien d'autre que dans une sorte de désadhérence souple de ma conscience par rapport à la partialité exclusive de telle ou telle d'entre elles. Et dès lors, si je découvre des moyens qui me permettront d'accéder à une connaissance exacte de ma pensée et de mes possibilités propres, ils seront en même temps des moyens d'accroître le bon sens limité sur lequel se fondent mes jugements actuels. Le destin même de ma propre raison, mon destin d'homme, apparaît ainsi comme lié à la manière dont j'apprendrai à me saisir dans mes possibilités effectives et à la manière corrélatrice dont je pourrai me critiquer et m'orienter en conséquence de cette saisie.

Remarquons enfin que la question que nous posons d'une manière radicale ne fait qu'explicitement une question à laquelle chaque homme répond peu à peu et pour son propre compte tout au long de sa vie personnelle. Car chaque homme ratifie ou découvre progressivement une certaine épreuve vécue de lui-même et, au fur et à mesure, il constitue une certaine connaissance plus ou moins décousue ou plus ou moins explicite de lui-même : non pas qu'elle se forme d'une manière méthodique et suivie, mais elle ne se constitue pas moins en conséquence des événements que vit cet homme et en conséquence aussi des réflexions qu'il effectue soit à propos d'actions qu'il a jadis accomplies ou qu'il doit décider, soit à propos d'affirmations que d'autres personnes portent sur lui-même. Mon doute est bien loin de prétendre qu'aucune de ces formes de connaissance n'ait de valeur : il vise seulement à chercher si, quand elles sont justifiées, il ne serait pas possible de discerner et de légitimer leur valeur en explicitant ses fondements. Et de la même manière mon doute n'efface pas la connaissance que je croyais avoir de moi-même, mais il se borne à douter provisoirement de sa portée de manière à découvrir les moyens de parvenir à une connaissance de ma conscience qui soit mieux fondée et qui me permette d'apprécier soit les imperfections soit la portée de celle que j'avais d'abord constituée.

## § 2.

*Comment ce doute me conduit à une attitude d'interrogation essentiellement active à l'égard de moi-même.*

Par quels moyens pourrai-je accéder à une connaissance de ma conscience qui soit fondée ? Ces moyens, je puis commencer par les caractériser en première approximation et d'une manière encore globale : il me suffit pour cela de réfléchir à la nature de ce doute où je me suis engagé concernant la connaissance de ma conscience. Ce doute, nous l'avons vu, est essentiellement méthodique. Il n'est donc pas, comme l'abstention paresseuse de certains sceptiques, le « mol oreiller » d'une tête qui se croit « bien faite ». Il ne consiste pas non plus à apercevoir, touchant l'essence de la conscience aux différents moments de sa vie, un problème ou des problèmes que le philosophe déclarera insolubles en vertu d'une sorte de dogmatisme préliminaire et définitif : douter constamment de tout et ne jamais douter de rien témoignent d'un manque égal de sens critique. Le doute méthodique est, d'une manière générale, une démarche positive : il est interrogation, et l'interrogation est une action sur la chose ou sur la personne interrogée, et cette action enfin suscite de cette chose ou de cette personne des réponses inattendues. Dans ces conditions, le doute méthodique relatif à la saisie de moi-même se traduira, touchant cette conscience qu'il s'agit de connaître, par une attitude interrogative, qui va me conduire d'elle-même à une attitude active. Plus exactement, ce qu'un doute méthodique à l'égard de moi-même me fait initialement saisir, c'est que ce n'est pas en restant où j'en suis que je découvrirai ce qu'est ma conscience : je ne pourrai avoir quelque chance de mieux la connaître qu'en essayant de m'engager dans des modes de vie, de pensée et d'action que je n'ai pas habituellement l'idée de tenter : comme ils m'amèneront soit à passer à nouveau par des formes de conscience que j'ai oubliées, soit à passer par des

formes de conscience qui me sont encore inconnues, des engagements successifs dans ces divers modes d'existence m'apporteront peut-être quelques lumières nouvelles sur ma propre conscience. Le doute provisoire, tel qu'il doit être défini lorsqu'on l'étend à la découverte du *cogito* lui-même, est donc essentiellement propulsif et son caractère propre est de m'engager dans des tentatives qui pourront me demander beaucoup de temps, mais qui risquent d'ouvrir effectivement ma conscience à une actualisation d'elle-même dont elle avait d'abord été incapable, actualisation d'où suivra peut-être une connaissance d'elle-même qui soit plus fondée.

Cette attitude préliminaire que requiert l'engagement dans le point de vue de la saisie du « je pense » et sans laquelle cet engagement ne saurait être vraiment critique, Bergson a peut-être été le seul des philosophes à l'entrevoir. Il a aperçu en tout cas que c'est seulement après un long effort que je pourrai coïncider dans une certaine mesure avec la vie de ma propre conscience. Pourtant, en ce qui concerne l'idée d'une interrogation active de la conscience propre, un littérateur, Rimbaud, avait été encore plus clairvoyant. Il esquisse avec netteté, dans sa lettre dite du *voyant*, la description de l'attitude qui est la condition d'une saisie « éveillée » de sa propre conscience et l'« étude » qu'il assigne au poète n'est pas sans présenter de nombreuses ressemblances avec celle qu'une méditation sur la philosophie issue de Descartes nous a porté à effectuer : « L'intelligence universelle a toujours jeté ses idées naturellement ; les hommes ramassaient une partie de ces fruits du cerveau : on agissait par, on en écrivait des livres : telle allait la marche, l'homme ne se travaillant pas, n'étant pas encore éveillé (...) (1). » On voit en quoi cette conception de Rimbaud vient s'opposer d'une manière au moins partielle à la façon de penser de Descartes. Rimbaud ne table plus sur l'idée d'un bon sens naturel qui serait suffisant au départ, ni sur l'idée de natures simples qui seraient faciles à comprendre par tous et dont la mise en œuvre fonderait la connaissance tout entière : ce qu'il conçoit en premier, c'est l'idée d'une mise en travail de soi-même et d'une lumière qui ne peut être découverte qu'après une recherche. Et cette idée, c'est bien à partir du problème de la connaissance de soi que Rimbaud la découvre. « La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière. Il choisit son âme, il l'inspecte, il la tente,

(1) *Lettres de la vie littéraire d'A. Rimbaud*, réunies et annotées par J.-M. Carré, édit. Gallimard, p. 61.

l'apprend. Dès qu'il la sait, il la doit cultiver : cela semble simple : en tout cerveau s'accomplit un développement naturel : tant d'*égoïstes* se proclament auteurs ; il en est bien d'autres qui s'attribuent leurs progrès intellectuels ! — Mais il s'agit de faire l'âme monstrueuse (...). Imaginez un homme s'implantant et se cultivant des verrues sur le visage (...). Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie ; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons pour n'en garder que les quintessences (1). » Si l'on met à part l'idée qu'une pareille tentative doit faire l'âme monstrueuse — idée qui n'est vraie qu'en un sens et sur laquelle nous reviendrons — et le fait aussi que Rimbaud semble chercher plutôt à tenter de vivre des formes de vie déséquilibrées ou passionnelles que des formes plus équilibrées d'émotion ou de pensée qui lui seraient provisoirement étrangères, on trouve dans la méthode de formation de soi-même qu'il définit une attitude qui s'apparente à celle que le philosophe est conduit à adopter, dès lors qu'il veut s'engager dans la voie d'une réflexion critique sur le *cogito* de Descartes.

Si pourtant l'attitude de Rimbaud l'a finalement acculé à l'échec, et s'il a fini par tourner le dos à la voie où elle l'avait d'abord engagé, c'est d'abord en raison de cette sorte de préférence exclusive pour les mouvements passionnels de son âme que nous venons de signaler et qui est venue restreindre initialement le nombre de ses tentatives. C'est ensuite qu'une pareille attitude ne peut avoir le maximum d'efficacité que sur le plan de la philosophie et non pas sur le plan où il se plaçait et qui était celui de la poésie : car le but propre du poète est de créer, mais non pas à proprement parler, et pour autant qu'il est seulement poète, de se connaître lui-même ou de connaître l'homme. Et c'est enfin que Rimbaud, comme il était naturel à un adolescent, a voulu effectuer avec une sorte de hâte fébrile l'étude interrogative de lui-même dont il avait inventé l'idée. Or le propre du doute à l'égard de la saisie de soi-même, nous le verrons, est de n'être fécond, tout au moins dans le domaine de la réflexion philosophique, qu'à la condition de se prolonger intentionnellement durant un temps qui doit être extrêmement long. Car certaines formes de la conscience demandent, pour être vécues et pour se faire jour, un temps qui est variable selon les individus et qui peut être très long ; et de même que la réflexion philosophique ne peut guère éclore avant l'adolescence, il est des ouvertures d'une conscience particulière à elle-même qui demandent comme

(1) *Ibid.*, pp. 61-62. C'est Rimbaud qui souligne.

condition préalable un effort longuement poursuivi depuis l'adolescence jusqu'à l'âge mûr. Or, Rimbaud a interrompu sa tentative au bout d'un intervalle de temps qui n'a été que de quatre et peut-être même de deux années (1). Dès lors elle n'a pas pu donner les fruits qu'elle aurait portés si elle avait été poursuivie d'une manière moins unilatérale et pendant plus longtemps.

(1) On sait que la thèse d'Henry DE BOUILLANE DE LACOSTE (*Rimbaud et le problème des illuminations*, édit. Mercure de France) soutient que les *Illuminations* sont postérieures à la *Saison en enfer*. Si cette thèse est vraie, Rimbaud peut avoir appliqué la méthode définie dans la *Lettre du Voyant* soit durant une période de deux ans si l'on estime que la *Saison en enfer* marque l'abandon de cette méthode, soit pendant trois ou quatre ans si l'on juge que RIMBAUD a continué de la suivre en écrivant les *Illuminations*. Au cas où cette thèse ne correspondrait pas aux faits, le temps d'application de cette méthode se réduirait à deux ans.

### § 3.

*Il m'est indubitablement possible de saisir quelque chose de ma conscience passée et d'anticiper ou de projeter quelque chose des façons d'être à venir de ma conscience. Le doute critique conduit dès lors à l'idée d'une méthode d'ouverture progressive de la conscience à ses actes passés et à ses possibilités à venir.*

L'attitude de doute critique à l'égard de ma propre conscience, telle que je viens de la définir, ne peut évidemment devenir féconde qu'à la condition de me faire découvrir les moyens de prendre sur moi-même une vue de plus en plus exacte et d'accroître ainsi le bon sens limité que la nature m'a départi. Mais comment pourrai-je découvrir ces moyens ? Sans doute avons-nous déjà commencé de les caractériser : ils consistent à vivre des formes de conscience inhabituelles pour s'interroger ensuite sur sa conscience en fonction de ces nouvelles manières d'être qui auront été vécues. Mais cette première détermination est encore très insuffisante : car sans parler du fait que ces tentatives ne sauraient être effectuées absolument au hasard, la question se pose de savoir si elles peuvent réellement être fructueuses. Jusqu'à présent nous n'avons pu considérer leur portée que d'une manière dubitative : elles *pourront*, avons-nous dit, nous éclairer sur nous-même. Mais s'agit-il là d'une conjecture gratuite ou pouvons-nous acquérir l'assurance que ces tentatives aboutiront, au moins dans des cas déterminés, à des certitudes effectives touchant notre conscience propre ?

Une caractéristique d'ordre général que je puis découvrir en moi va me permettre de répondre à cette question. En réfléchissant sur moi je m'aperçois qu'il m'est sans cesse possible de prendre conscience d'avoir pensé d'une autre façon que je ne pense actuellement et de prendre conscience que je penserai ou que je pourrai penser d'une autre façon. C'est ce qui nous a amené à objecter à Descartes que le *cogito* comme actuel, étant éphé-

mère, ne pouvait faire l'objet d'une certitude durable. Or il semblerait qu'il en faille conclure que ma conscience ne peut pas se connaître elle-même. Car du fait que ma conscience s'actualise à chaque instant d'une manière qui diffère au moins partiellement de sa manière d'être à d'autres instants, il résulte indubitablement qu'elle est à chaque instant inadéquate à ses formes passées et à ses formes à venir, donc inadéquate à elle-même. Elle n'est à chaque instant ce qu'elle a été, remarque Sartre, que de façon néantisante, et de la même manière elle ne se fait ce qu'elle a à être que sous la forme du « n'être pas » (1). Dès lors ne faudrait-il pas en conclure que l'essence même de la conscience est d'échapper sans cesse à ce qu'elle est, donc à une connaissance de ce qu'elle est ? En réalité, une pareille conclusion serait erronée : car elle argue d'une affirmation exacte, mais en perdant de vue en même temps que cette affirmation en implique nécessairement une autre. L'affirmation d'où je suis parti enveloppe en effet une double présupposition. Elle admet implicitement que ma conscience est capable de se souvenir dans une certaine mesure de ce qu'elle a été et qu'elle est également capable dans une certaine mesure soit d'imaginer ce qu'elle pourra être, soit de prendre une détermination relative à l'avenir. Car comment, sinon, pourrait-elle connaître qu'elle a été et qu'elle sera ? Et comment, si elle ne connaissait pas dans une certaine mesure qu'elle a été et qu'elle sera, pourrait-elle se connaître d'une manière générale comme n'étant plus ce qu'elle a été et comme n'étant pas encore ce qu'elle a à être ? Mais s'il en est ainsi, j'énonce toujours implicitement ou explicitement au sujet de moi-même, deux affirmations qui ne sauraient être ébranlées par le doute : d'une part, j'affirme que j'ai eu un passé, et que je puis m'en souvenir dans une certaine mesure, d'autre part, que j'aurai un avenir et que je puis, le projetant au devant de moi-même, l'anticiper dans une certaine mesure. Examinons mieux pourquoi ces deux affirmations sont des certitudes : c'est qu'il me suffirait d'en douter effectivement pour tomber dans l'absurde au sens fort du mot, c'est-à-dire dans la folie. Quand je me mets à me demander réellement si j'ai eu un passé et si j'aurai bien un avenir, et quand je prétends en douter réellement, je sens que je suis en train de perdre, à la lettre, tout ce que je puis avoir de

(1) SARTRE, *L'être et le néant*, édit. Gallimard, de la p. 151 à la p. 174. Le présent du pour-soi est d'ailleurs lui-même conçu par Sartre comme étant négation de l'être. Si le pour-soi se saisit comme présent, c'est en tant que sa présence à l'être n'est pas. « Le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être en tant que l'être est là comme ce dont on s'évade » (p. 167).

bon sens (1). Et je ne vois pas qu'aucun homme ait jamais pu vivre et douter de la sorte : on ne pourrait concevoir ce doute que comme constituant une certaine forme de folie, forme dont l'existence est d'ailleurs douteuse. Et corrélativement il me faut admettre que je suis capable de me souvenir de certaines de ces formes passées et d'anticiper certaines de ces formes à venir d'une manière qui doit être au moins partiellement exacte. Je remarque en effet que ma conscience peut sans doute et doit parfois raisonnablement douter de l'exactitude de tel de ses souvenirs ou de telle de ses anticipations, mais qu'elle ne saurait douter de l'exactitude de tous ses souvenirs ou de toutes ses anticipations sans basculer vers la folie aussi dangereusement que tout à l'heure. Car alors je ne pourrais plus, de quelque façon que ce soit, ni penser ni même agir : je ne saurais plus si mes souvenirs ne me trompent pas concernant la chaise où je suis assis ou concernant les premiers mots de la phrase que je viens de prononcer : il me faudrait recommencer la phrase et, pour éviter la possibilité d'une chute, ne plus rester assis. Mais cette réaction serait elle-même privée de sens, puisque je ne pourrais plus ajouter foi aux souvenirs qui m'apprennent obscurément mais sûrement que je puis marcher sans tomber ou que je viens de prononcer de nouveaux mots. Et de la même manière, ne pouvant rien anticiper de mon avenir, ni rien préparer de lui, mon action et ma pensée se trouveraient frappées d'interdit.

Nous ne pouvons donc totalement douter ni de notre mémoire, ni de notre possibilité d'anticiper. Mais il n'en résulte pas qu'il faille les mettre l'une et l'autre sur le même plan. Il est au contraire essentiel de remarquer que le degré de certitude et d'exactitude de ma croyance dans des souvenirs auxquels j'ai des raisons de me fier est très supérieur à celui de ma croyance dans la production des formes de conscience dont je prévois ou dont je décide que je les vivrai à l'avenir : car, dans le second cas, des événements imprévus, y compris mon propre compor-

(1) En particulier, l'idée d'une mort qui va se produire de façon imminente, c'est-à-dire dans l'avenir immédiatement ultérieur à l'instant présent, est absolument impossible à penser d'une manière effective par un homme en train de vivre. SARTRE l'écrit fort bien : « ... c'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour soi. Que pourrait donc signifier une attente de la mort, si ce n'est l'attente d'un événement indéterminé qui réduirait toute attente à l'absurde, y compris celle même de la mort ? L'attente de la mort se détruirait elle-même, car elle serait la négation de toute attente. Mon projet vers *une* mort est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma* mort comme possibilité indéterminée de ne plus réaliser de présence dans le monde car ce projet serait destruction de tous les projets » (*ibid.*, p. 624).

tement, peuvent mettre en échec mes prévisions et d'autre part il peut également se produire que telle perception ou tel événement vécu, bien que survenant en conformité partielle avec ce que j'avais prévu ou projeté, s'accompagne cependant d'impressions sensorielles, d'actions saisies comme telles ou de sentiments que je n'avais pas anticipés exactement tels quels et qui m'apparaissent à ce titre comme plus ou moins inattendus. De plus, il est tout aussi essentiel de remarquer que le plan de ma conscience passée et celui de ma conscience à venir ne doivent pas être conigus d'une manière radicalement antithétique. Ce n'est pas ici sur le passé comme passé ni sur l'avenir comme avenir que nous spéculons : nous considérons *les formes* passées et *les formes* à venir *de ma conscience* : or les unes avaient et les autres auront pour caractère de projeter un certain avenir en laissant derrière elles un certain passé. Ajoutons que la connaissance des secondes sera éclairée partiellement, mais seulement partiellement, par la connaissance des premières : l'avenir de ma conscience m'apparaît par essence comme ayant deux caractères opposés et complémentaires. D'une part il ne peut être prévu par moi que dans la mesure où il ressemblera à mon passé ; tout au moins lui ressemblera-t-il à certains moments : j'utiliserai des modes de savoir acquis, des habitudes affectives ou actives ; et de ce point de vue la saisie des formes passées de ma conscience, telle qu'elle peut être opérée par ma mémoire, m'apparaît non seulement comme me révélant un passé qui n'est plus que passé, mais comme me permettant de connaître du même coup certaines possibilités à venir de ma conscience propre. D'autre part ce même avenir de ma conscience m'apparaît, nous venons de le voir, comme devant être partiellement irréductible aux formes de ma conscience passée, et par conséquent comme un champ qui inclut toute une part d'actuellement inconnu.

Or, de cette impossibilité de nier l'exactitude approximative de certains souvenirs, et de ces deux caractères des formes à venir de ma conscience, il résulte que je vais disposer de deux principes directeurs fondamentaux qui me permettront d'utiliser mon doute critique à éveiller une connaissance de mon moi vivant. D'une part je viens de discerner un point de départ qui est la mémoire et qui, s'il est convenablement utilisé, assurera à cette saisie une fermeté définitive : grâce à elle je garderai le souvenir de ce que ma conscience a été à certains instants et je partirai de lui pour éclairer partiellement ce qu'elle pourra être plus tard. Et d'autre part j'aperçois un principe grâce auquel je pourrai étendre la connaissance de moi-même, à savoir l'antici-

pation des possibilités de ma conscience dont je n'ai pas encore l'expérience vécue mais que je puis tenter de vivre : si en effet, une fois vécues, elles m'apportent l'expérience de formes de conscience vraiment nouvelles, elles viendront élargir ma connaissance de moi-même, à la condition toutefois qu'elles soient elles-mêmes retenues par ma mémoire une fois qu'elles se seront produites. Ce n'est que quand j'aurai ainsi étendu en différents sens la saisie de ma propre conscience par une réflexion tour à tour rétrospective et propulsive que je pourrai prétendre définir, d'une manière au moins approximative, et la nature de ma pensée et peut-être la nature de la pensée humaine en général.

Ainsi bien que la nature de ma réflexion sur moi m'oblige à constater les frontières qui, sur le plan de l'existence, interdisent à ma conscience d'être à proprement parler son passé et son avenir, elle a cependant pour caractéristique, sur le plan de la connaissance de moi-même qu'elle institue, d'abolir intentionnellement ces frontières et d'élargir, toujours par ce biais de la connaissance, les limites de ma conscience présente qu'elle rend pour ainsi dire flexibles : ce passé et cet avenir de la conscience, elle prétend les connaître dans une mesure qui est sans doute limitée, mais dont il m'est pourtant impossible de douter sous peine de ne plus pouvoir penser à ma propre conscience et même, nous l'avons vu, sous peine de ne plus pouvoir penser tout court. Et pour autant que j'use de cette possibilité qu'a la conscience actuelle de s'élargir intentionnellement dans le double sens de son passé et de son avenir, je deviens capable de m'ouvrir progressivement à moi-même par une démarche complexe à plusieurs temps qui combine les ressources de la mémoire aux hardiesses de l'anticipation et à l'adoption réfléchie de certains projets. L'emploi réfléchi de cette possibilité constitue une méthode d'ouverture progressive de ma conscience à elle-même ou en d'autres termes à moi-même.

Mais cette méthode doit d'abord être conçue d'une manière plus précise. Car elle soulève des questions nouvelles. Dans quelle mesure exacte mon doute méthodique me permettra-t-il d'utiliser ma mémoire pour assurer et pour étendre la portée de la saisie de ma conscience propre ? Et puisqu'il faudra d'autre part, afin de me découvrir moi-même, que je conçoive certains projets et que je les réalise, de quelle nature devront être ces projets pour que ce ne soit pas uniquement à tâtons que je cherche à connaître des possibilités de moi-même qui soient nouvelles ? Ce sont ces deux questions que nous allons examiner tour à tour et nous pourrons ainsi définir avec précision la méthode dont nous venons de tracer les grandes lignes.

#### § 4.

*Notre nature nous interdit d'observer dans le présent notre conscience actuelle. Je ne puis connaître mes actes de conscience qu'en utilisant ma mémoire d'une manière critique, c'est-à-dire en profitant, pour faire renaître dans leur vie propre certains souvenirs trop superficiels, de la diversité d'orientation de mes actions successives.*

Si je réfléchis de manière vraiment critique à la façon dont je peux me saisir moi-même, je m'aperçois en premier lieu que l'exploration de ma conscience par la mémoire n'est pas un procédé auxiliaire de connaissance qui viendrait s'adjoindre à une introspection portant sur ce qu'est ma conscience au moment présent : le souvenir, ou, plus exactement, la réflexion sur le souvenir constitue en réalité le seul fondement possible de l'introspection. On pourrait croire d'abord que la connaissance de ma conscience s'effectue en premier dans l'instant lui-même : c'est ce qu'a pensé, à la suite de Descartes, David Hume, qui a été suivi en cela par à peu près toute la philosophie postérieure. Mais, si j'y réfléchis, je m'aperçois qu'une connaissance de ma conscience actuelle à l'instant même où elle se produit m'est interdite par nature. Je regarde un iris : je me complais dans la vue du galbe de ses pétales, de leur demi-transparence, de la finesse de leur couleur : ma conscience est comme passée dans sa délicatesse. Mais si je cherche à saisir non plus l'iris, mais la conscience qui me le fait percevoir, je cesse alors d'écouter pour ainsi dire le déroulement du velouté et de la légèreté des pétales de l'iris : je m'arrête à présent sur une image de l'iris que je veux « fixer » dans son actualité : mais n'est-ce pas cesser de m'ouvrir au papilonnement léger d'une perception dont le propre était au contraire de continuer son cours sans s'arrêter sur ce qu'elle pouvait être à un moment donné ? N'allait-elle pas sans cesse de la saisie

d'aspects harmonieux à la saisie de nouveaux aspects qui s'accordaient avec les premiers tout en venant les infléchir d'une manière inattendue ? Et vouloir connaître cette perception au moment même, n'est-ce pas la freiner brusquement et la figer ? Considérons de la même façon l'instant où je copie un texte. Je cueille des yeux, au fur et à mesure de mes besoins, les mots du texte à transcrire et les mots correspondants que j'écris : les actes de ma conscience sont inséparables des différentes étapes de mon action et ils s'engrènent successivement jusqu'à la production du résultat visé ; de sorte que ce qui m'apparaît alors c'est l'avancée sans cesse continue de cette action et c'est en particulier l'aspect perceptible de son progrès. Or cette action que ma conscience me fait saisir n'est pas ma conscience puisqu'elle consiste à écrire, grâce au mouvement pressé de la main, toute une suite de mots sur une feuille de papier. Si par contre c'est vers ma conscience que je me tourne, l'écriture d'un mot s'interrompt alors de déclencher sans cesse la vue ou le tracé des mots suivants du modèle ou de ma copie : j'y intercale l'intention de m'observer en train d'écrire et mon regard ou ma plume hésite et s'arrête. Un effort m'est alors nécessaire pour continuer à écrire et à observer ce qui se passe au fur et à mesure dans ma conscience. Mais dans ces conditions je ne suis plus tout entier à ma tâche. D'autre part il me devient alors impossible de distinguer nettement quand j'écris en pensant vraiment à ma conscience et quand je poursuis ma copie sans penser à autre chose qu'aux mots que j'écris. Enfin les lettres ou les mots que je trace se suivent si vite que je vois mal comment je pourrais connaître à proprement parler ce qui se passe dans ma conscience au moment où j'écris une de ces lettres ou un de ces mots. Ainsi dès que je cesse de me borner à percevoir un objet ou à saisir l'action que j'effectue, dès que je cherche à connaître en même temps la conscience grâce à laquelle j'agis ou j'aperçois, alors j'interromps du même coup cette perception ou cette action que je voulais étudier du dedans : la vie de ma conscience s'évanouit du fait même que j'ai voulu la saisir. Comme le propre de ma conscience présente est toujours de rayonner sur autre chose que sur son aspect actuel, il est impossible qu'elle se saisisse au moment même où elle se produit en moi.

Mais, dira-t-on, en est-il toujours ainsi ? N'en est-il pas autrement quand l'état de conscience que nous observons est relativement simple ? Quand je me limite à percevoir la nuance précise d'un tissu dont la teinte est uniforme, ne m'est-il pas possible de saisir ce qui se passe dans ma conscience, c'est-à-dire la sen-

sation même de cette nuance ? Et quand j'éprouve une émotion de tristesse très vive ou une joie irrésistible, n'est-il pas évident qu'il ne suffit pas de l'observer pour la faire évanouir et que j'ai dès lors la possibilité de l'étudier ?

Examinons plus précisément l'un et l'autre de ces deux cas. J'ai le sentiment, par exemple, de la nuance rouge garance d'un tissu qui est devant mes yeux. Je cherche à borner mon attention à cette nuance et cela pour être bien sûr de trouver un état de conscience que je puisse observer sur le moment même ; je m'efforce de ne plus saisir que cette couleur, j'en retranche les qualités et les représentations concomitantes, jusqu'à l'isoler en laissant de côté et la perception du tissu même qui est étendu et qui est déroulé sur la table, et l'idée que j'ai déjà du rouge garance. Mais la qualité pure que je perçois alors a quelque chose d'instable et de changeant. Car suivant la manière dont mes yeux sont fixés sur cette couleur rouge et suivant la longueur de l'intervalle de temps qui s'est déroulé depuis que j'ai commencé à m'efforcer d'en avoir une perception exclusive, elle m'apparaît comme plus ou moins intense et sa fixation est ressentie par moi comme étant plus ou moins facile ou pénible : or comment pourrais-je fixer un de ces moments successifs de ma conscience et l'apercevoir vraiment tel qu'il est ? Les modalités de conscience successives qui me donnent cette nuance ne me paraîtront absolument identiques que si je pense non à ma conscience du rouge mais au « rouge lui-même », soit en tant que cette sensation répond à l'idée de rouge garance, soit en tant qu'elle est le rouge de cette étoffe que je fixe des yeux. Mais dans les deux cas je ne pense plus à ma conscience : dans la première hypothèse je saisis à travers le rouge perçu un objet idéal et immuable, et dans le second cas je perçois à travers le rouge le tissu matériel qui est en face de moi. — Considérons maintenant ce qui se passe quand je veux observer ma tristesse. Tout à la fois je suis triste et je pense à ma conscience comme triste. Mais cette intervention de ma pensée réfléchie modifie l'émotion que j'éprouvais. Comme en effet, au lieu de me borner à la vivre tout simplement, j'y vois un événement de conscience que je place en moi, le fait de « trouver » ainsi cette tristesse en moi risque fort de provoquer une tristesse égoïste qui viendra altérer l'émotion primitive : dans ces conditions, celle-ci peut être compliquée par un sentiment d'infériorité ; elle peut même me détourner totalement de l'action par laquelle j'essayais d'abord de la chasser : et la crise intérieure qui en résulte peut dès lors me paraître sans issue. Ou bien ma tristesse sera au contraire comme allégée du fait que j'y vois un

objet de spectacle ou même un thème de rêverie ou enfin matière à constatations philosophiques intéressantes. Mais dans ces derniers cas aussi bien que dans les précédents je me borne à me jouer la tragédie ou la comédie de croire constater en moi ma tristesse actuelle et je me dupe moi-même en perdant de vue le changement qui s'en effectue du fait même que je prétends la constater.

D'ailleurs, et d'une manière tout à fait générale, ce n'est pas seulement parce que ma conscience est changeante et par conséquent fuyante que je ne puis l'observer sur l'instant ; ce n'est pas seulement parce que mon intention de l'observer la modifie : c'est parce que cette intention de la saisir échappe elle-même tout entière à l'observation. Or au moment où je prétends m'observer, c'est cette intention qui constitue le principal du dynamisme de ma conscience actuelle. A ce dernier point de vue, vouloir observer ma conscience telle qu'elle est présentement équivaut très exactement à ce que je me mette à lui tourner le dos : car je n'observe pas mon action d'observer laquelle constitue pourtant alors le fait principal de ma conscience présente.

Il me faut en convenir : ma conscience n'existe que comme actuelle et, d'une manière paradoxale, c'est précisément au moment où elle est actuelle qu'il m'est impossible de réfléchir sur elle. C'est qu'au moment où elle se produit, ma conscience ne m'est pas présente comme objet actuel de pensée, mais comme ma vie et mon action : elle ne m'est pas connue, mais elle est vécue par moi en train de s'infléchir selon l'orientation du désir ou du vouloir qui la constitue. C'est précisément parce que cet état de conscience est ainsi occupé à aller, à tendre ou à faire qu'il ne saurait être achevé : il est essentiellement en train de s'élancer vers un avenir qui s'ouvre à lui. Quand je me le donne comme un objet, c'est qu'alors il est déjà passé : au moment par contre où il se produisait il était, comme le dit Péguy, un « point de passée » (1). C'est pourquoi il vaut mieux le désigner sous le nom d'*acte de conscience*, qui marque son caractère dynamique, que sous le nom classique d'état de conscience, qui suggère l'idée d'un état passivement subi, tel qu'une sensation pure, et qui risque ainsi de donner une idée fausse de la conscience vécue. C'est en percevant, en agissant, en pensant tel ou tel objet que je vis ma pensée : ce n'est pas en me la représentant elle-même. C'est ce que Sartre exprime fort bien en disant que ma conscience, au moment présent, est conscience non positionnelle (de)

(1) PÉGUY, *Note conjointe*, édit. Gallimard, p. 229.

soi (1). Il est vrai qu'il en tire argument contre la possibilité d'obtenir une connaissance réfléchie de « ce qu'est » ma propre conscience : Sartre en effet, après avoir remarqué avec raison que le pour-soi irréfléchi ne se prend pas pour thème exclusif de connaissance, interprète la réflexion pure comme consistant à saisir sans recul la réalité de ce pour-soi qui n'est pas son être, mais qui a seulement à l'être (2) ; dans ces conditions il ne peut concevoir cette réflexion qu'il juge légitime comme étant une connaissance, mais seulement comme une « quasi-connaissance » (3) ; dès lors la réflexion thétique, dans la mesure où elle cherche à déterminer « ce qu'est » ma conscience, est pour Sartre une « réflexion impure » ; et elle lui paraît impliquer une mauvaise foi fondamentale (4). Mais cette objection de Sartre passe à côté de la question de la connaissance réfléchie de soi. Car celle-ci ne consiste aucunement, comme l'a cru la philosophie issue de Descartes, à saisir la conscience alors qu'elle est actuelle. La constatation de l'impossibilité d'une connaissance thétique de ma conscience au moment présent est donc loin d'aller contre le fait qu'il m'est possible de réfléchir sur « ce qu'est » ma conscience : elle permet au contraire de déterminer et de fonder la nature de cette réflexion en lui assignant comme un de ses principes la connaissance de ma conscience passée dans la vie qui a été la sienne, l'autre principe sur lequel elle repose étant le discernement de ses possibilités relatives à l'avenir.

Je fonde ainsi d'une manière encore plus ferme l'un des deux principes que l'examen direct de ma connaissance réfléchie de moi-même a déjà mis en évidence, à savoir que la réflexion sur moi enveloppe essentiellement des souvenirs de ma conscience passée et qu'il m'est impossible de douter totalement de leur vérité. Nous avons vu plus haut que la saisie par la mémoire de ce que ma conscience a été risquait beaucoup moins de me tromper que l'anticipation réfléchie de mes possibilités. Nous apercevons maintenant qu'elle est seule à me livrer d'une manière objective la vie de ma conscience : car ma conscience présente est bien vécue, mais elle ne peut pas se saisir comme objet.

Mais, dira-t-on, ma mémoire, tout au moins ma mémoire consciente, n'est-elle pas souvent nulle, douteuse, instable, et, de toute manière, toujours incomplète ? Certes, et l'on ne saurait trop insister sur ce point. Mais cette remarque ne saurait aucune-

(1) SARTRE, *L'être et le néant*, édit. Gallimard, p. 20.

(2) *Ibid.*, pp. 201-202.

(3) *Ibid.*, p. 209.

(4) *Ibid.*, pp. 201-208.

ment constituer une objection. Car cette imperfection de la mémoire n'empêche pas qu'elle soit le seul instrument dont je dispose pour connaître ma conscience autrement que d'une manière incertaine : si imparfait que soit cet instrument, aucun homme, nous l'avons vu, ne peut douter totalement de sa valeur : et dans le domaine de l'existence humaine, qui est celui du fini, le peu est toujours quelque chose d'infiniment préférable au pur néant. Il faudrait, pour éviter de fonder la réflexion sur la mémoire humaine, commencer par remettre en question les arguments pourtant décisifs qui m'ont fait conclure à l'impossibilité de réfléchir au moment même sur la vie de ma propre conscience. Mais cette tentative aurait beau réussir, elle ne servirait à rien. Car accordons que je puisse observer ce qui se passe en moi au moment présent : cette observation de ma conscience ne saurait contribuer à la connaissance de moi-même qu'à la condition que je ne l'oublie pas ; il faudrait donc évidemment que j'en garde le souvenir et c'est lui seul qui me permettrait ensuite de faire fond sur cette première observation. Ainsi, aussitôt qu'on a chassé la mémoire par la porte, elle réapparaît par la fenêtre.

Il ne sert donc de rien de fermer les yeux sur son intervention nécessaire. Bien plus : ce n'est qu'après avoir découvert que l'introspection se fonde originellement sur la mémoire que l'on peut effectivement tenir compte de façon critique des bornes de la mémoire individuelle qu'on utilise. Car, quand on tente de connaître sa conscience, comment se rendre compte de la portée des résultats obtenus ? Cette appréciation critique devient impossible dès lors qu'on a l'illusion de connaître dans l'instant une conscience transparente à elle-même : car on cesse alors de s'apercevoir qu'entre tel acte de conscience observé autrefois, la connaissance d'autrefois de cet acte et le moment présent, un intervalle est venu se glisser qui suspend cet acte et cette connaissance aux seules ressources d'une mémoire imparfaite ; et on ne réfléchit pas qu'en ce qui concerne le présent de la conscience actuelle et de la connaissance que je pense en avoir, il sera de la même façon, au bout d'un certain laps de temps, le passé de la conscience et de la connaissance de demain. Ainsi, en discernant que l'introspection se fonde sur la mémoire, nous apercevons en même temps la nécessité de n'utiliser l'introspection que d'une manière critique, c'est-à-dire en cherchant à discerner à la fois les imperfections et la portée de la mémoire qui la constitue. Le propre de cet usage critique sera d'établir entre mes souvenirs des distinctions correspondant à leur portée réelle : car tous ne

sont pas également susceptibles de me faire connaître ma conscience passée.

Or une telle réflexion m'amène à discerner en premier lieu le cas où cette ouverture de ma conscience à mon passé vécu est la meilleure qui soit : c'est celui où le souvenir porte sur un événement très récent. Heidegger parle fort bien du « clairvoyant regard que porte le souvenir tout frais ». (1). Je ne suis jamais mieux placé pour connaître une forme de ma conscience que quand je viens de la vivre ou, ce qui revient au même, quand, étant en train de la vivre, je m'interromps pour évoquer ce qu'elle vient d'être dans mon passé immédiat. Je puis d'ailleurs, dans ce dernier cas, quitter ensuite cette attitude de réflexion pour recommencer à vivre dans le sens précédent, ce qui pourra me donner de nouveau un souvenir plus ou moins semblable au premier et utile à mon dessein. De toute façon aucun acte de mémoire ne me renseigne mieux sur une forme de conscience que le souvenir que j'en garde lorsqu'elle vient de se produire. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que à cet instant je demeure capable d'adopter une disposition d'esprit voisine de celle sur laquelle porte le souvenir. Plus tard par contre, entraîné par d'autres désirs ou d'autres habitudes de pensée, je pourrai me trouver incapable de revenir à cette disposition d'esprit où je me trouve actuellement et qui, étant assez proche de celle de tout à l'heure, me permet de revivre en souvenir ce que j'étais il y a un moment et de combiner ce souvenir vivant à mon intention de connaître ce que je viens de vivre. C'est la raison pour laquelle mon souvenir, plus tard, sera le plus souvent beaucoup plus banal, extérieur et sommaire que ce qu'il est maintenant : mon attitude d'esprit sera si différente de celle qu'impliquait l'événement vécu d'autrefois que, la plupart du temps, elle ne pourra plus me permettre d'en évoquer un souvenir vraiment vivant. C'est ce rôle de premier plan que le souvenir récent joue dans l'observation de soi-même qui explique que la philosophie ait pu commettre l'erreur de croire que la réflexion sur ma pensée portait par nature sur ma conscience présente : du présent au passé récent il n'y a parfois que l'intervalle rapide d'un seul instant : et la brièveté de cet intervalle facilite évidemment la confusion de ce passé immédiat sur lequel porte l'observation et du présent lui-même qui, tout en observant intentionnellement ce passé vivant qu'il n'est plus, a également pour caractère de s'appa-

(1) HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. CORBIN, édit. Gallimard, p. 32.

raître spontanément comme étant en train de lui succéder sans intermédiaire.

Le problème de la portée critique de l'appréciation de mon passé n'est pourtant pas résolu pour autant par cet appel au souvenir récent. D'abord parce qu'il est en moi des souvenirs lointains que je ne saurais négliger de considérer sans risquer de laisser dans la pénombre des possibilités essentielles de ma conscience : la psychanalyse a découvert et justifié l'intérêt qu'il y a pour moi, si je veux me connaître, à retrouver des formes de ma conscience passée qui, sans que je m'en doute, influent plus ou moins obscurément sur ma vie actuelle : et même si certaines de ces formes de conscience passées n'influencent plus sur moi, rien ne prouve que leur prise de conscience ne sera pas capable de m'éclairer : car ma conscience actuelle peut à certains égards être plus rétrécie qu'elle ne l'était jadis, et ce rétrécissement partiel peut être un obstacle qui sépare ma réflexion présente de ma vraie nature. Mais d'autre part, et même à supposer fictivement que j'ai intérêt à me détourner de mon passé lorsqu'il est trop lointain, il n'en reste pas moins que mon souvenir récent ne reste récent qu'un temps limité. Ce temps est d'ailleurs variable, car ce n'est pas l'horloge qui le mesure, mais le changement intervenu dans la qualité du souvenir. Certaines émotions que j'éprouve ne sont que des sortes d'embardées quelquefois fécondes hors des manières habituelles de sentir qui caractérisent la période que je vis actuellement ; et je me trouve ensuite beaucoup plus loin de ces émotions passagères que de manières de sentir qui leur sont antérieures. D'autres souvenirs, comme celui d'un ami perdu, resteront au contraire toujours vivants. Il n'en reste pas moins que, pour le plus grand nombre de mes souvenirs, un temps se produit où ils ne me livrent plus mon moi ancien que comme une sorte de personnalité à demi étrangère à ma conscience actuelle, personnalité que je sais sans doute avoir vécue, mais que je ne connais comme ayant été mienne que d'une manière quasi extérieure.

C'est pourquoi une réflexion critique sur la manière dont je puis saisir mon passé m'amène à discerner en second lieu d'une part que je dois douter de la suffisance de certains de mes souvenirs actuels et, d'autre part, que je dois essayer de les remplacer par des souvenirs dont la vie puisse se rapprocher bien davantage de celle d'un souvenir récent. A ce point de vue la méthode d'ouverture progressive de ma conscience m'apparaît en premier comme incluant un effort d'ouverture progressive de ma conscience à mon propre passé. C'est le fait de la conscience

humaine d'être facilement rétive à cet effort : l'homme tend plus ou moins inconsciemment à ne considérer certains souvenirs que de loin, de manière à pouvoir peu à peu les enterrer et il se donne ainsi la partie belle soit pour s'engager dans des voies qu'il aurait autrefois désapprouvées, soit pour détourner le regard d'imperfections de sa vie passée qui lui déplaisent, soit enfin pour s'abriter du souvenir effectif d'instantanés tragiques de son existence d'autrefois. Cependant un effort pour remonter la pente n'est pas impossible et une entreprise méthodique et philosophique de saisie de soi-même est tenue de l'effectuer d'une façon systématique. C'est évidemment la condition nécessaire pour que je m'ouvre à certaines de mes façons de sentir d'autrefois, celles qui me sont devenues presque étrangères : il me faut chercher à provoquer, à partir des souvenirs sclérosés que j'en garde, la renaissance de leur vie propre.

Une pareille tentative est essentiellement longue et difficile. Ce qui peut cependant la faciliter, c'est de ne pas s'en tenir, ainsi que Proust y tend trop exclusivement, à une attitude purement rétrospective : le meilleur moyen de retrouver la vie de certains souvenirs est d'arriver à varier ma manière actuelle de vivre en adoptant vis-à-vis des objets ou des êtres des attitudes nouvelles : certaines de ces attitudes, différentes des manières d'être qui me sont devenues habituelles durant l'époque que je vis actuellement, pourront amener en se produisant le réveil de la vie d'un souvenir portant sur une manière de sentir voisine qui a été autrefois la mienne. Ces tentatives intentionnelles de variation de mon attitude ne sauraient donner leur fruit d'emblée : elles pourront demander des années de patience lucide et d'essais poursuivis dans différents sens.

Quelques détails d'ordre personnel permettront de mieux comprendre la nature de pareils essais ; et ils permettront en même temps de vérifier sur un cas particulier qu'il y a interaction réciproque entre une découverte du passé vécu et l'ouverture à des possibilités encore inconnues, celles-ci permettant de retrouver des souvenirs vivants et ces derniers motivant à leur tour, fût-ce longtemps après, l'actualisation de certaines puissances nouvelles (1). J'avais durant mon enfance un amour très vif de la nature et, durant mon adolescence, j'eus l'occasion de satisfaire très souvent ce sentiment. A ce goût vint s'ajouter à dix-sept ans celui de la philosophie. Or, à dix-neuf ans mes

(1) Ces mêmes faits particuliers se trouvent également vérifier l'efficacité partielle des procédés de méthode que nous exposerons au paragraphe suivant.

réflexions philosophiques m'amènèrent à sentir la nature d'une manière très différente, qui se trouva d'ailleurs varier dans une mesure souvent considérable avec les changements de mes sentiments et de mes réflexions. Cependant je m'aperçus peu à peu que la manière dont j'étais sensible à la nature, alors même qu'elle me prenait tout entier, manquait d'un je ne sais quoi et en particulier d'une sorte de fraîcheur et de délicatesse avec laquelle je la goûtais quand j'avais dix-sept ou dix-huit ans. Le souvenir que je gardais des émotions de mon adolescence était suffisant pour me faire sentir une différence entre mes émotions d'alors et celles de quelques années plus tôt, mais il était trop extérieur pour me faire vraiment revivre ces sentiments d'autrefois. A partir de vingt-six ans, je me mis à essayer quelquefois de retrouver cette manière de sentir : je pus en approcher à certains moments mais d'une manière qui me paraissait insuffisante. J'y parvins enfin à trente et un ans. C'était un jour où je me promenais aux environs de Manosque. J'essayai de saisir la beauté du paysage sans appuyer sur la vision que j'en avais à chaque instant, de me complaire dans l'harmonie à demi-indéterminée et d'autant plus suggestive de ces perceptions du moment et de glisser sur elles à la manière dont on suit une œuvre de musique dans son vol aux mouvements divers, mais toujours émouvants et légers. De ces perceptions subtiles et capiteuses qui naissaient de la rencontre du paysage et de mon désir de beauté je me refusais à fixer, à détailler ou à arrêter la richesse : sans chercher à les retenir, je les laissais se déployer et passer. Je m'aperçus à la nouveauté de l'émotion que j'éprouvais de la sorte d'une part qu'elle coulait de la même source que celles de treize ans auparavant : ce que je retrouvais, c'était la qualité des émotions qui étaient les miennes avant que j'eusse dix-neuf ans, alors que j'étais en Provence (1). Et je m'aperçus d'autre part que trop souvent, depuis cette époque, j'avais admiré le paysage comme un *objet* qu'on peut *fixer* dans sa magnificence. C'est cette manière de sentir qui substituait à mes perceptions d'autrefois, dont les harmonies étaient fugitives, parce que délicates et libres,

(1) J'avais souvent revu la Provence depuis lors, mais sans la sentir comme autrefois. Par contre, peu après cette impression éprouvée à Manosque, j'ai aimé des paysages de Saône-et-Loire que je voyais pour la première fois d'une manière analogue à celle dont j'aimais la Provence à dix-huit ans ; et le fait s'est reproduit depuis pour des paysages tout à fait différents. Ce n'est donc aucunement une ressemblance entre les paysages de Manosque et ceux de la Provence qui m'a fait retrouver la possibilité d'avoir un souvenir vivant de mes émotions d'autrefois et de redevenir capable d'émotions analogues : c'est avant tout une attitude nouvelle prise en face de ces paysages.

une perception plus précise et plus stable sans doute, parfois apparemment plus violente, mais un peu raidie, un peu desséchée par une sorte d'aridité ou d'éclat trop dur. Et de la sorte, je m'aperçus que mes habitudes de pensée dans le domaine des idées abstraites avaient très souvent déteint, sans que je l'eusse soupçonné, sur toutes mes façons de sentir. Cette nouvelle manière de percevoir, en me faisant retrouver un temps que j'avais à demi-oublié, devait plus tard m'aider à actualiser des possibilités que je n'avais pas prévues. Elle me permit quelques années après, en même temps que des impressions échangées sur des tableaux avec deux amis, de comprendre mieux la peinture, avec laquelle je croyais bien à tort être de plein pied (1). Ces renouvellements partiels de ma sensibilité se trouvèrent ensuite rendre plus facile l'essai de description de l'émotion esthétique que l'on trouvera dans un autre livre ; et cette description enfin me donna en même temps les moyens de mieux saisir la nature de la réflexion théorique et pratique (2). Celle-ci en effet me parut impliquer à la fois certains actes de fixation utilisant la mémoire de telle ou telle impression déterminée, et certains actes consistant à « laisser devenir », pour ainsi dire, des déroulements transitifs de perceptions et d'images, actes dont l'émotion esthétique constitue un cas particulier : et c'est mon expérience de Manosque qui m'avait permis de remarquer explicitement pour la première fois l'originalité propre de cette seconde sorte d'actes, en les dissociant de leur combinaison avec des idées ou des habitudes d'esprit qui m'auraient porté par elles-mêmes à ne pas vivre ces actes d'une manière totalement libre. Ainsi, par un détour imprévu, c'est un effort pour retourner à un passé antérieur à la réflexion philosophique qui s'était trouvé me permettre par la suite de comprendre un aspect essentiel de la raison. Et cet effort était dû lui-même à un refus de me contenter entièrement des ressources présentes et limitées de mon esprit, aussi bien en ce qui concerne la saisie de mon passé qu'en ce qui concerne celle de mes possibilités à venir.

C'est dire que la réflexion sur sa propre conscience est quelque chose de malaisé. C'est une opération où doivent converger d'une part le désir d'une connaissance exacte de telle forme de cons-

(1) Je m'aperçus alors entre autres choses de ce que mes amis sentaient fort bien : d'une part que les moindres détails d'une grande œuvre ont un sens par rapport à son ensemble, d'autre part que la peinture, si l'on s'y rend assez réceptif, peut donner des émotions aussi libres et aussi profondes que la musique.

(2) Cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante* (édit. P. U. F.).

science et un souci intellectuel de pureté dans l'évocation du passé tel qu'il a été, d'autre part une disposition qui est le fait de la spontanéité et de la volonté tout à la fois, je veux parler d'une sorte de plasticité vivante et de disponibilité résolue de la vie de l'esprit qui me permette de me couler en imagination dans ces façons de vivre d'autrefois. La réflexion sur ma conscience exige donc essentiellement des intuitions au sens bergsonien du mot (1). Et ce qu'exigent ces intuitions c'est, comme l'a vu Bergson, une sorte de désintéressement foncier de l'esprit : il faut que la conscience devienne capable de ne pas se laisser prendre totalement par une entreprise relative au seul avenir. Sans ce désintéressement, ma conscience se disperserait dans des opérations sans cesse nouvelles ou qui lui paraîtraient telles ; et elle se condamnerait à s'ignorer sans cesse elle-même.

Ce n'est pas que ma conscience ne doive être conçue comme étant avant tout agissante. Mais cette affirmation n'est pas en contradiction avec l'importance qu'une réflexion sur ma conscience donne à la saisie de mon propre passé. Sans doute cette connaissance de ma conscience passée peut-elle parfois me détourner provisoirement de l'action ; sans doute peut-elle aussi la rendre plus difficile : je puis me trouver comme déchiré entre ce passé dont je refuse d'abolir le souvenir parce que je veux le regarder en face et les désirs actuels de mon esprit : ce passé maintenu contre l'oubli total peut contrarier mes désirs du moment ou m'empêcher de leur accorder la valeur qu'ils souhaiteraient se voir reconnaître. Mais après que j'aurai traversé cette période difficile, mon action gagnera à cet examen du passé beaucoup plus qu'elle n'y perdra. La connaissance de mon passé, si elle exige que je ne me laisse pas totalement absorber par la seule considération de l'instant présent ou par la seule préparation de mon avenir, me permettra ensuite de choisir beaucoup mieux la fin que je m'assignerai de préférence à d'autres : car, connaissant avec justesse les principales des formes de conscience qui ont éclairé mes actes passés, je pourrai faire en sorte que cette

(1) Bergson conçoit l'intuition comme étant l'instinct dilaté par l'intelligence (*Evolution créatrice*, pp. 182-190, édit. Alcan). C'est profondément vrai à la condition de ne pas se méprendre sur la pensée de Bergson et d'entendre l'instinct dans un sens large où il englobe les formes proprement humaines de l'imagination aussi bien que les instincts semblables à ceux de l'animal. C'est évidemment cette signification très générale que Bergson lui donne implicitement : il conçoit en effet l'instinct comme étant essentiellement sympathie (*ibid.*, de la p. 188 à la p. 191). Il faut entendre : sympathie pour mes différentes formes de conscience, dans leur originalité propre, et sympathie pour les différentes formes de la conscience d'autrui.

fin soit supérieure à celles que j'ai choisies, ou en tout cas que ce ne soit pas une fin qui leur soit inférieure.

En conclusion la manière critique dont je conçois la saisie de ma propre pensée m'amène à me tenir fermement, à l'égard de la connaissance par moi-même de ma propre conscience, à égale distance d'un doute métaphysique et d'une attitude de confiance irréfléchie. Nous avons déjà vu qu'il m'était impossible de douter totalement de ma mémoire : or celle-ci, alors même qu'elle porte sur des événements extérieurs qui se sont produits, ne peut me les livrer qu'en me faisant saisir *la conscience que j'en ai eue* : je puis donc, dans une certaine mesure, connaître ma conscience. Mais d'autre part, s'il m'est impossible de croire que ma réflexion ne me fait rien saisir touchant ma conscience, il m'est également impossible de croire qu'elle me la fait saisir telle qu'elle est, ou même qu'elle me la fait connaître exactement telle qu'elle a été. Parmi mes actes de conscience passés, il en est d'essentiels peut-être que j'ai oubliés. Et il en est d'autres dont la mémoire ne me livre qu'une image banale et décolorée. Aussi y a-t-il beaucoup de naïveté à soutenir avec Husserl qu'il suffit de pratiquer la réduction transcendentale pour que mon *ego* méditant me livre avec évidence le flux du vécu. En réalité la prise de ma réflexion sur ma vie est limitée par la nature de cette réflexion et par celle de la mémoire qu'elle utilise. Dès lors la réflexion sur ma conscience me demande d'une part un long effort d'ouverture progressive de ma conscience au passé que j'ai vécu, d'autre part une appréciation exacte de la portée de l'ouverture que j'ai pu ainsi obtenir.

## § 5.

*Détermination des projets qui me permettront d'ouvrir ma pensée, en l'incitant à actualiser des possibilités d'elle-même qu'elle n'a pas encore vécues. Ces projets impliquent en particulier que le philosophe s'efforce d'ouvrir son esprit à des formes de conscience qui sont celles d'autres hommes, et qu'il compte sur la longueur relative du temps qu'il a probablement à vivre.*

Toute méthode comme tout acte de conscience a pour caractère essentiel d'être orienté par certaines anticipations. Et dans le cas particulier d'une méthode, ces anticipations revêtent la forme de projets partiellement déterminés. Quels seront ceux qui pourront me conduire efficacement à ouvrir ma propre conscience ? Il en est un que nous avons déjà dégagé : je vise, pour l'avenir, à connaître encore mieux mon passé actuel que je ne le connais actuellement (1). Mais ce projet qui anticipe et qui prépare à la fois mon avenir en me fixant comme objectif de mieux connaître ultérieurement mon passé actuel ne saurait évidemment être le seul. Les possibilités de ma conscience sont bien plus nombreuses que celles que j'ai pu réaliser durant mon passé actuel. En particulier je serai incliné à en réaliser dans l'avenir qui seront irréductibles à celles que j'ai déjà actualisées. Et dans ces conditions, il y a intérêt majeur à ce que, ayant formé le dessein de connaître ma conscience, je ne laisse pas au hasard le développement de mes possibilités propres : il me faut l'orienter dans le sens qui me donnera le plus de chances d'arriver à connaître ma propre nature.

(1) Il s'agit d'une antériorité logique. Chronologiquement je me suis trouvé concevoir les projets qui vont être définis avant d'avoir explicité celui qui vient d'être exposé au paragraphe précédent.

Quel sera ce sens ? Pour le déterminer il nous est nécessaire d'anticiper sur le paragraphe qui suivra. Nous y verrons que la méthode d'ouverture de la conscience doit nécessairement s'accompagner d'une morale provisoire et nous indiquerons les motifs de cette liaison. Il me faut donc, en exposant comment il me faudra agir pour ne pas garder de ma conscience une vue étroite et unilatérale, tenir compte d'une régulation de cette action par une orientation d'ordre moral, régulation que nous justifierons par la suite. Précisons d'abord d'une manière globale ce sens dans lequel il me faudra agir pour mieux découvrir ma conscience. Une pareille ouverture de ma conscience à elle-même doit consister dans la réalisation du plus grand nombre de possibilités compatibles avec le temps dont je puis disposer et avec les préférences réfléchies qui sont provisoirement les miennes en matière morale : or ce qu'il faut pour cela, c'est que je choisisse des possibilités qui aient entre elles *le maximum de diversité* compatible avec les conditions d'ordre moral et avec les conditions de fait où je serai placé. Sans doute faut-il en même temps, et cela résulte du rôle primordial joué par la mémoire dans la connaissance de moi-même, que je forme le dessein de n'oublier, dans la mesure de mes possibilités, aucune de ces réalisations futures une fois qu'elles auront surgi en moi. Mais encore faut-il que cette mémoire ne se referme pas sur un moi qui se croirait achevé et qui se trouverait en quelque sorte rabougri par cette infatuation de lui-même : il faut qu'elle nous ouvre à un moi lui-même ouvert qui ait pu tout à la fois acquérir le sens des limites de sa propre conscience et franchir quelquefois certaines d'entre elles en développant cette conscience. Et il faut pour cela que *l'ouverture à l'un*, qui est peut-être la tendance la plus naturelle du philosophe, demeure sans doute à titre d'exigence constante, mais ne fasse pourtant pas écran à *l'ouverture au divers*, sans laquelle la conscience du philosophe, fascinée par quelques concepts, se mettrait à tourner en rond parmi ces concepts et à l'intérieur d'une fausse image d'elle-même : or il lui faudrait au contraire confronter ses idées avec le développement de fait de sa conscience et s'en servir pour éclairer la voie dans laquelle ce développement doit continuer de s'effectuer. La grande tentation du jeune philosophe est de s'enfermer d'abord dans l'abri confortable d'une unité systématique et présumée où son intellect s'installe avec enthousiasme : il ne rencontrera plus jamais de difficultés parce qu'il s'est mis désormais en état de ne pas les voir. La méthode d'ouverture de la conscience attaque de front cette tendance à la facilité et à la fatuité intellectuelle : l'unité

de la conscience du philosophe ne doit se faire qu'après que les ressources de cette conscience se sont développées dans différents sens et non pas en partant d'un système philosophique préjugé vrai qui canaliserait la conscience dans ses directions séduisantes et tyranniques. C'est donc vers l'intégration de possibilités de plus en plus diverses dans une vue qui puisse être de plus en plus ample et dans un mouvement d'esprit qui puisse devenir fécond que doit tendre la méthode d'un philosophe décidé à découvrir quelque chose de sa propre conscience.

Un pareil projet pose deux questions essentielles. Par quels moyens d'abord pourrai-je réaliser des possibilités présentant entre elles le maximum de diversité compatible avec mes préférences réfléchies en matière morale ? Et pourquoi d'autre part ce projet de réalisation de moi-même dans le dessein d'ouvrir ma conscience doit-il être soumis à des restrictions d'ordre moral ? Nous allons tâcher de répondre d'abord à la première question en nous réservant de répondre à la seconde au paragraphe suivant.

La remarque qui va me permettre de répondre à la première de ces questions, c'est que si je veux ouvrir ma conscience autrement qu'en apparence, il faut que j'apprenne à ne pas suivre toujours mes goûts initiaux, et que je devienne capable d'en prendre à l'occasion le contre-pied : car c'est ainsi seulement que je pourrai favoriser l'actualisation en moi-même de tendances tout à fait différentes des désirs particuliers qui me sont déjà naturels. C'est à la seule condition d'avoir ce courage que j'acquerrai des possibilités vraiment diverses. Car si je ne fais que suivre toujours mes inclinations premières, mon esprit, pour employer dans un autre sens les mots de Rimbaud, roulera toujours dans la même ornière. Si riche de séductions que soit cette ornière, elle restera la même : les manières de voir, de penser ou de sentir qu'il me semblera alors découvrir pourront me paraître diverses, elles ne seront cependant que des variantes des quelques attitudes dont je me trouve initialement capable : elles résulteront beaucoup moins de différences profondes dans mes manières d'être, de penser ou d'agir que du fait que j'interrogerai tour à tour divers objets à partir de quelques attitudes spontanées qui resteront les mêmes. Or la rencontre ou l'examen de ces objets ouvrira bien davantage ma conscience si j'apprends à les interroger non seulement de telle ou telle de ces façons qui sont devenues les miennes depuis mon enfance, mais aussi de façon très différente : il me faut donc apprendre à me placer vis-à-vis d'eux dans des attitudes très éloignées des précédentes, ce qui suppose que je sache aller contre ma spontanéité pour permettre en moi au bout d'un temps plus

ou moins long le surgissement de nouvelles manières de penser, de sentir ou d'agir.

Cependant cette règle d'aller à certains instants contre mes goûts ne saurait suffire. Car d'une part il est évident que je n'ai pas à l'appliquer constamment : cela me conduirait à oublier mes inclinations spontanées alors que je dois au contraire demeurer ouvert à mon passé ; et, par ailleurs, le but de cette règle n'est pas de me faire toujours agir sans goût mais de permettre la formation en moi de goûts nouveaux, de manière à ce qu'ils viennent s'ajouter aux anciens. D'autre part cette règle d'oser ne pas suivre ses goûts initiaux demeure encore trop indéterminée, car il est évident que je ne saurais sans déraison accomplir une action au hasard et uniquement pour le motif qu'elle est contraire à mes inclinations. La question se pose dès lors de savoir dans quel sens je dois orienter tantôt l'utilisation de mes goûts, tantôt l'action contre mes goûts propres, si je veux me donner le maximum de chances d'ouvrir ma conscience et d'augmenter ainsi mon bon sens limité tel qu'il est au départ.

Si j'y réfléchis, je discerne trois moyens qui me permettront d'actualiser des possibilités encore inconnues de moi-même et aussi différentes que possible les unes des autres. Le premier est de refuser de me spécialiser *initialement* dans une forme particulière de culture ou dans un sujet donné. Tout de même que le futur physicien a intérêt à se donner une formation mathématique générale avant d'effectuer des recherches particulières, et cela parce qu'il acquerra ainsi les moyens de mieux résoudre des questions de physique très différentes, de la même façon, si je veux me donner une formation qui facilite au maximum une réflexion philosophique ultérieure, j'ai intérêt à me donner une culture sans œillères. Mais elle devra être, dans le cas de la philosophie, bien plus longue et bien moins unilatérale que dans le cas de la physique, car il ne s'agit plus ici de se proposer pour seul objet la découverte et l'interprétation de phénomènes extérieurs, mais de méditer sur l'homme et sur la conscience humaine, dont les différentes formes de culture sont des manifestations : or chacune de ces formes de culture peut être aussi révélatrice de l'esprit humain que ces disciplines particulières que sont les mathématiques et les sciences de la nature. Il importe donc non seulement d'acquérir une idée de la manière dont le mathématicien et le physicien résolvent certaines questions, mais de ne pas ignorer totalement ce qu'est la technique, d'apprendre à goûter les différentes formes de la littérature, la musique et les arts plastiques, de comprendre des systèmes philosophiques

divers et d'étudier les formes religieuses les plus marquantes que nous révèle l'histoire des religions.

Mais ce premier moyen de formation doit être complété par un second sans lequel il demeurerait stérile. Il risquerait en effet de faire du philosophe un pédant qui parce qu'il a acquis un lot d'idées sur des questions très différentes se complait à disserter avec facilité sur tout ce qu'il croit connaître. Mon second moyen de formation de moi-même doit être de chercher à comprendre les manières de sentir, de penser ou d'agir de tel auteur ou de tel homme particulier. Et je dois chercher d'autant plus à pénétrer en elles qu'elles m'apparaissent à l'origine plus difficiles à comprendre ou plus opposées soit à mes façons propres de sentir et d'agir, soit aux idées qui me paraissent provisoirement vraies. Ce moyen interfère avec le précédent car il m'amène à essayer de connaître des systèmes d'idées philosophiques ou religieuses très différentes du mien, et il va donc de pair avec une certaine assimilation de la culture humaine. Mais il le complète d'une manière indispensable.

D'abord en effet cette règle me conduit beaucoup plus loin que la première : elle exige que j'essaie de comprendre certaines personnes dont les manières de sentir ou les idées sont différentes des miennes (1). Elle entraînera donc, par une sorte de développement naturel de ce souci de pénétration dans l'entente qui caractérise l'entendement véritable, la formation ou d'amitiés à l'état naissant, ou d'amitiés qui s'approfondissent (2). Et ces amitiés se trouveront provoquer la saisie de possibilités de ma propre conscience et de puissances de la conscience d'autres hommes (3).

(1) La connaissance d'un paysan, et, dans un autre ordre, celle d'un ouvrier, peuvent en apprendre long sur les étroitesse de pensée qui menacent l'intellectuel de profession, qu'il soit étudiant, savant, philosophe ou littérateur. Cf. à cet égard le livre remarquable d'André BRIDoux, *Souvenirs du temps des morts*.

(2) Il est évident que, dès qu'une amitié s'approfondit, elle devient inconditionnée, c'est-à-dire qu'elle se développe pour elle-même quel que soit par ailleurs l'intérêt qu'elle peut présenter du point de vue de l'ouverture de la conscience.

(3) En ce sens les remarques de CARREL sur la formation du chercheur qui veut arriver à une certaine connaissance de l'homme ne sont que partiellement justes. Il est vrai, comme il le soutient, que celui qui cherche dans ce domaine doit acquérir une culture à la fois générale et réelle, mais cette formation ne suffit pas. « Les hommes de science, écrit Carrel, sont plongés dans une foule dont les appétits sont purement matériels et dont les habitudes sont entièrement différentes des leurs (...). On n'a pas essayé jusqu'à présent de créer, au milieu de l'agitation de la cité moderne, des îlots de solitude où la méditation soit possible » (*L'homme, cet inconnu*, édit. Plon, p. 56). Carrel, on le voit, caricature les hommes de la « foule » et idéalise les hommes qui sont savants ou philosophes. Or, il est sans doute certain qu'il ne saurait y avoir de pensée sans de longs moments de solitude. Mais la solitude exclusive, ou même la fréquentation

Mais ce n'est pas tout. Cette règle exige que, quand je comprends un système d'idées, j'imagine qu'il s'agit là des idées d'« un homme » : soit, si elles sont le fait d'un philosophe, d'un homme qui les a conçues et affirmées (1), soit, s'il s'agit d'un ensemble de croyances léguées par une tradition, de tel homme qui adhère vraiment à elles. Certes je n'ai pas à accomplir cet effort lorsqu'il s'agit d'idées proprement scientifiques. Ou plutôt il me suffit pour les comprendre d'avoir une fois pour toutes saisi la nature de quelques-unes des principales formes de connaissance scientifique auxquelles l'homme est parvenu (2). Mais il n'en est pas de même des autres idées de l'homme et, par exemple, des idées philosophiques. C'est la raison pour laquelle il arrive qu'un philosophe d'école ou de convictions déterminées ignore la pensée d'autres philosophes d'une réelle valeur, soit qu'ils aient vécu ou vivent en dehors de son école, soit que leurs convictions diffèrent des siennes propres ; ou bien que, tout en ayant une certaine connaissance des idées de ces philosophes, il n'en comprenne pas l'intérêt ou la portée : tel Descartes ne comprenant pas que les idées d'Aristote sont loin d'être dénuées de valeur philosophique, et cela au moment même où il utilise certaines d'entre elles sans presque paraître s'en apercevoir. C'est que les idées philosophiques, et aussi les idées morales et les idées religieuses, ne sont pas, comme les idées scientifiques, uniquement relatives à l'utilisation ou à l'interprétation d'expériences sensibles. Elles ont trait à différentes manières d'être possibles de la conscience humaine par rapport aux objets ou aux êtres sensibles, attitudes diverses de connaissance tout au moins prétendue telle, attitudes d'actions sur le sensible ou de refus volontaire à l'égard de lui, attitudes enfin de dépassement intentionnel des objets sensibles ; et elles ont trait en même temps à différentes attitudes possibles de la conscience humaine vis-à-vis d'elle-même : les idées qui ne sont pas proprement scientifiques se fondent en définitive soit sur la comparaison réfléchie de certaines de ces manières d'être ou attitudes, soit sur la justification passionnée de l'une d'entre elles à l'exclusion de toute considération précise

des seuls philosophes et des seuls savants ne suffit pas pour élargir assez la connaissance de la conscience humaine. A plus forte raison le pédantisme n'est-il pas un bon moyen de prendre contact avec l'homme.

(1) Il est essentiel, remarque BERGSON, « qu'on ne prenne pas la métaphysique figée et morte dans des *thèses* mais vivante chez des *philosophes* » (*La pensée et le mouvant*, édit. Alcan, p. 253. Les deux mots sont soulignés par l'auteur).

(2) Cette saisie est d'ailleurs indispensable. Nous ne croyons pas que la pensée d'un philosophe puisse être objective, s'il n'a pas commencé par méditer sur certaines connaissances scientifiques.

des autres. Il est donc impossible de comprendre ces différentes idées et, en particulier, de saisir l'origine ou la signification d'un système sans un effort pour découvrir ces différentes manières de voir et d'agir de la conscience humaine qui se trouvent en être la source. « Chaque système, écrit Dilthey en parlant des philosophies, est un tout vivant, la création d'une personne, dans laquelle celle-ci a voulu tout enfermer, et les concepts que sa raison formait, et ses idéaux ; en tant que tel, chaque système est comme porté par une certaine complexion de l'âme, par une tonalité fondamentale de la pensée. Ce sont la profondeur et l'originalité de cette complexion et de cette tonalité qui décident en première ligne des destinées du système (1). » Il me faut dès lors, pour pénétrer le sens de la plupart des idées humaines, les comprendre comme ayant été découvertes ou comme étant comprises et affirmées par tel individu particulier qui, placé dans une situation donnée, ayant réalisé telles expériences et réfléchi sur tels concepts antérieurs, a donné à ces idées, soit pour telles raisons d'ordre intellectuel, soit pour des mobiles ou des motifs d'ordre affectif ou moral une adhésion non pas de surface mais véritable : car la vraie pensée, et souvent même la fausse, engage l'homme. Bref il me faut comprendre les idées humaines comme étant solidaires de certaines manières de sentir, d'expérimenter et d'agir qui sont tantôt les conditions et tantôt les conséquences de leur découverte et de leur adoption. C'est la raison pour laquelle l'exposé des idées d'un philosophe par un historien, bien qu'il offre son intérêt propre, ne peut pas remplacer totalement la lecture de l'auteur lui-même. En lisant un auteur, je devine partiellement, à travers son style particulier, la manière dont ses façons de sentir ou d'agir par rapport aux objets ou aux êtres se sont trouvées soit l'amener à découvrir ses idées, soit dériver de l'adhésion qu'il leur a donnée. Dès lors, en plus des possibilités de sentir ou de penser qu'il a explicitées dans son œuvre, je pourrai parfois saisir celles qu'elles supposent implicitement et que son œuvre me suggère sans qu'il l'ait toujours voulu. Ce n'est donc pas comme impersonnel que je m'efforcerai de pénétrer tel système d'idées particulièrement différent de celui auquel je crois pour l'instant : c'est au contraire comme susceptible de devenir personnel, c'est-à-dire d'être conçu par un homme et de croître en lui en ouvrant du même coup à sa conscience certaines possibilités de sentiment, de pensée et d'action, parfois aussi en

(1) W. DILTHEY, *Théorie des conceptions du monde*, trad. SAUZIN, édit. P. U. F., p. 43.

lui fermant en même temps d'autres possibilités. Et je pourrai dès lors, pour autant que j'aurai compris ce système du dedans, faire miennes dans une certaine mesure ces possibilités : non pas qu'il s'agisse nécessairement pour moi de les adopter en adhérant aux idées du système : mais je pourrai du moins, les ayant comprises, les comparer aux autres possibilités de pensée que j'ai réalisées ou employées jusqu'ici et savoir de la sorte, dans le cas où elles s'opposent à elles, si je dois ou non leur donner mon adhésion contre la manière dont j'ai pensé jusqu'ici.

Mon attitude sera semblable en face des différentes œuvres d'art. Par exemple ce n'est pas uniquement la peinture que je chercherai à sentir mais, du même coup, la vie du peintre quand il a été en train de la créer, telle que son tableau me la révélera quand je serai devenu suffisamment sensible à son envoûtement ou à son rayonnement propre. Ce n'est pas seulement la magnificence ou la tendresse des couleurs, ce n'est pas seulement la hardiesse, l'équilibre ou le mouvement de la composition qui me seront révélés par des tableaux : ces formes et ces couleurs qu'a déployées la vision propre de l'artiste, elles m'éclaireront sur la manière d'être qui était celle du peintre quand il les a vues et appréciées aux moments mêmes où il inventait et maintenait définitivement leur construction. Je découvrirai ainsi peu à peu, à travers par exemple les toiles de Bosch, de Goya et de James Ensor, une façon intérieure de réagir en face des hommes et des choses, qui fait corps avec leur façon de voir et de peindre, et qui me paraîtra à l'extrême opposé de celle, par exemple, de Rubens et plus encore de Renoir ; et la différence extrême que je constaterai entre ces deux types de vision m'en apprendra peut-être davantage sur certaines possibilités humaines que des idées psychologiques qui, si elles sont souvent fécondes, ne sont pas toujours adéquates à la complexité et à la diversité des manières dont les différents hommes choisissent de vivre et de penser. Il ne saurait s'agir uniquement, touchant ces différences, de procédés techniques ni de ressemblances ou d'oppositions d'écoles : car un Breughel, tout en s'inspirant de Bosch jusqu'à lui emprunter ses sujets, anime cependant ses propres tableaux d'un esprit tout différent (1). Ce sont principalement des possibilités humaines qu'incarnent les vrais tableaux. Bergson remarque avec pénétration que la peinture, étant la création qui fait la part la plus grande à l'imitation, me révèle plus clairement

(1) Cf. à cet égard *Bosch*, texte de Marcel BRION, édit. Plon, et *Breughel*, texte de Marcel BRION, édit. Plon.

que les autres arts des nuances d'émotion et de pensée qui n'existaient d'abord en moi que d'une manière virtuelle (1). C'est que le monde que constitue un tableau est à la fois aussi sensible que la matière des choses et que la chair des hommes, parce qu'il est une pâte colorée, et presque aussi intimement présent à moi-même que ma conscience, parce qu'il est tout entier surgi, à travers la main de l'artiste, du frémissement intérieur de la naissance de sa vision : il évoque donc l'homme tout à la fois dans ce qu'il perçoit et connaît, puisqu'il imite les objets et les êtres alors même qu'il les déforme, et dans ce qu'il sent, désire et veut, puisqu'il transpose et modifie de façon personnelle alors même qu'il imite. Ajoutons que les arts plastiques permettent de passer de la façon la plus étonnante de l'une à l'autre de ces attitudes opposées que constituent d'une part la recherche longue et méditative du sens vivant d'un tableau que l'on regarde à loisir, d'autre part la spontanéité d'une vision aussi libre et aussi rapide que le vol des oiseaux : intuition et discursion, facilité et recherche, contemplation et agilité se combinent ici de la façon la plus féconde et la plus variée. Dans les autres arts, au contraire, cinéma, musique et même littérature, l'œuvre ne livre au long du temps son rythme propre que d'une manière plus impérative et sans laisser à celui qui s'y rend sensible une marge aussi grande de liberté par rapport à elle : je ne puis aller ni plus vite, ni moins vite que le mouvement de la symphonie que j'écoute. Mais cette remarque ne signifie pas que la peinture puisse remplacer les autres arts. Il va de soi que Bach, Mozart, le Debussy de *Pelléas*, Molière ou Dostoïewski ne sont pas moins irremplaçables, touchant la connaissance des possibilités de l'homme, qu'un Vélasquez ou qu'un Van Gogh.

On le voit : cette deuxième règle est indispensable pour compléter la première : elle m'évite de m'en tenir au seul domaine des idées abstraites ou des constructions techniques et elle m'empêche de perdre contact avec les expériences et les attitudes réelles de l'homme. Elle me conduit à apercevoir au contraire qu'entre ces idées abstraites et ces produits fabriqués d'une part, ces expériences vécues et ces dispositions d'esprit des hommes d'autre part, un perpétuel échange est nécessaire sans lequel ces idées et ces produits perdraient leur véritable sens. En même temps elle me fait apercevoir que les hommes qui ont créé ou découvert ces idées ou ces constructions et qui les utilisent ne sauraient s'y réduire ; et que, par conséquent, l'ensemble des

(1) *La pensée et le mouvant*, édit. Alcan, p. 170.

formes de la culture ne saurait épuiser les possibilités des hommes tels qu'ils sont.

Je dispose enfin d'un troisième moyen qui me permettra d'actualiser en moi des possibilités de ma conscience que je n'ai pas encore réalisées. Ce moyen consiste à user soit des occasions, soit des résolutions motivées par des raisons d'ordre moral, quand ces décisions ou ces circonstances m'obligeront à des actions auxquelles je ne serais pas porté par nature. Je tâcherai alors d'apprendre, dans la mesure du possible, à effectuer ces actions avec goût : j'acquerrai ainsi des dispositions d'esprit différentes et il arrivera qu'en conséquence l'action ainsi vécue et les objets sur lesquels elle porte m'apparaîtront comme différents de ce qu'ils avaient d'abord été pour moi : ici encore j'apprendrai peu à peu à actualiser des possibilités nouvelles de moi-même.

Il importe cependant de remarquer que l'application de ces règles suscite deux difficultés. On peut d'abord demander, à propos de la deuxième d'entre elles, comment je peux croire que j'ai compris la pensée ou la sensibilité d'autrui. On peut ensuite craindre qu'une pareille méthode ne conduise à disperser son effort et son attention.

En ce qui concerne la première de ces difficultés, remarquons tout d'abord qu'il y a des degrés dans la compréhension de la pensée ou de la sensibilité d'autrui. Sa pensée est le plus souvent moins difficile à comprendre que sa sensibilité et d'autre part, dans un cas comme dans l'autre, je comprendrai mieux les mêmes idées ou les mêmes œuvres au fur et à mesure que j'y reviendrai avec une conscience que la méthode que j'aurai suivie aura rendue plus ouverte et plus pénétrante. Et, par exemple, c'est souvent après qu'on a compris d'autres idées ou d'autres thèmes de pensées que le système d'un philosophe apparaît subitement beaucoup plus riche de sens qu'on ne l'aurait cru d'abord. D'autre part le doute critique à l'égard de la connaissance de moi-même ne vise pas à une saisie parfaite de ma propre pensée : il ne saurait y avoir dans ce domaine d'évidence semblable à celle des mathématiques. A plus forte raison en sera-t-il ainsi en ce qui concerne la saisie de la pensée d'autrui telle que la permettront l'art, le langage ou l'amitié : il n'est pas nécessaire que je comprenne d'emblée la pensée de l'autre personne, mais seulement que je commence par la comprendre partiellement, en réservant à plus tard la possibilité de la saisir mieux encore. Car, pour connaître un être humain particulier, ou plutôt pour s'ouvrir à l'ouverture virtuelle, à la fois immense et singulière, qui est le fait de sa conscience propre, une vie tout entière ne serait pas de

trop. Il n'en reste pas moins qu'une question se pose qui est de savoir à quels signes je reconnaitrai que je suis arrivé à comprendre partiellement la pensée d'autrui.

Il n'y a pas ici de critérium absolument infaillible. Mais dans le cas de la compréhension du langage écrit philosophique ou littéraire, il en est un qui ne saurait me tromper totalement. Dans ce domaine je reconnaitrai que j'ai compris dans une certaine mesure une œuvre à laquelle on accorde une valeur au fait que tous les mots de l'œuvre et le mouvement même de son style me paraissent si naturels que je n'aurais aucune difficulté à en user moi-même s'il me fallait exposer ma vue d'ensemble de la pensée de l'auteur : il m'est d'ailleurs loisible en pareil cas de vérifier que je puis facilement l'exprimer en usant de mots semblables. L'assemblage des mots qu'emploie l'auteur, qui me heurtait d'abord, me paraît, quand je l'ai compris, découler tout entier de la même source, par exemple du développement vivant d'une émotion complexe s'il s'agit d'une poésie ou d'une pensée cohérente et une s'il s'agit d'un système philosophique. Une pareille saisie exige, ainsi que le dit Lagneau à propos de la difficulté qu'il peut y avoir à comprendre le système de Spinoza, « le pouvoir de percevoir dans un seul acte le rapport d'un nombre le plus grand possible de pensées » et, ajouterons-nous, d'éléments intuitifs et affectifs (1) : aussi ne semble-t-elle aller de soi qu'aux esprits superficiels ou présomptueux. Pour passer plus vite de l'incompréhension initiale d'une œuvre à cette compréhension il peut être utile d'accompagner la lecture des textes de développements et de commentaires qu'on écrit pour essayer de reconstituer d'une façon active et libre la pensée de l'auteur ; on confronte ces développements avec celui de l'auteur et on mesure ainsi l'inadéquation de la reconstitution qu'ils opèrent d'abord de son œuvre, ce qui évite de se satisfaire trop tôt de la façon dont on la comprend. On procède alors à de nouveaux essais, jusqu'à ce que le fait de penser en les écrivant amène à recréer soi-même dans leur enchaînement intimement essentiel quelques-unes des lignes principales de la pensée ou de la manière de sentir de l'auteur : c'est à ce moment que l'œuvre étudiée commence à s'éclairer dans son ensemble. Ce moyen peut être utile pour recréer activement et du dedans l'œuvre de l'auteur au lieu de s'abandonner trop passi-

(1) Cf. *Ecrits de Jules Lagneau*, édit. Union pour la vérité, p. 256. Notre adjonction va dans le sens de la pensée de Lagneau qui compare la difficulté de la saisie du système de Spinoza à la possibilité d'une étendue ou d'une profondeur plus ou moins grande de la compréhension d'une œuvre musicale. Cf. également pp. 228-229 et 284.

vement à la lecture des mots qui l'expriment et de s'exposer ainsi à perdre de vue le principal de leur signification.

Dans le domaine d'autre part de l'art en général, dont la littérature n'est qu'un cas particulier, comment puis-je penser que j'ai quelques chances d'avoir compris une œuvre à laquelle on attribue généralement de la valeur ? Il faut, pour que j'estime qu'elle ne m'est plus étrangère, qu'elle finisse par m'apparaître aussi vivante et par m'émouvoir tout autant que celles pour lesquelles j'ai déjà une admiration très grande, et il faut que cette vie croissante de l'œuvre me paraisse en même temps toute différente de celle des œuvres que j'admire déjà, bref qu'elle m'apparaisse comme également irremplaçable.

Lorsqu'il s'agit enfin d'une personne que je connais, je ne commencerai à comprendre certaines des possibilités qui lui sont propres que lorsque ses paroles, ses actions diverses, ses expressions variées de physionomie me paraîtront découler d'un ensemble de manières d'être ou de manières de réagir dont il me semblera comprendre la structure intime et globale et la vie propre. Mais il s'agit ici d'un domaine vivant dont la compréhension est particulièrement difficile (1) et la présomption qui fait croire trop vite qu'on a compris n'est nulle part plus dangereuse. Et d'autre part c'est le propre d'une personne que de pouvoir actualiser et découvrir à certains moments des possibilités qui ne lui sont pas habituelles et qui peuvent même changer dans son ensemble l'orientation de sa vie.

Mais, dira-t-on, cette méthode ne risquera-t-elle pas d'être une occasion de dispersion ? Elle pourrait certes le devenir si je ne veillais soigneusement à me prémunir contre ce danger. Il est cependant à remarquer qu'elle porte en elle-même une première assurance contre ce risque : mon effort d'ouverture à mon passé m'empêchera d'oublier au fur et à mesure les impressions, les expériences et les idées qui résulteront des manières de comprendre et des goûts nouveaux que j'aurai pu acquérir. Il n'en reste pas moins que, pour ne pas courir le danger de me disperser, il me faudra prendre deux précautions. Il faudra d'abord que je prenne soin, au lieu de vouloir tout lire ou tout connaître sur une question donnée, d'effectuer des lectures ou de comprendre des œuvres en nombre limité, mais extrêmement différentes les unes des autres et que je méditerai avec une attention aussi grande que possible.

(1) D'autant plus que l'attitude qu'on a soi-même en face d'une personne réagit sur elle et peut la faire être tout autrement qu'à son ordinaire.

Il faudra d'autre part que je compte essentiellement et sur la longueur du temps, et sur la diversité des dispositions d'esprit dont je me trouverai capable suivant les instants ou les époques : si un texte me paraît particulièrement difficile, je le relirai plusieurs fois en laissant une ou plusieurs années d'intervalle entre ces reprises, de manière à me trouver à chaque lecture dans des dispositions diverses, jusqu'au moment où le texte me paraîtra s'éclaircir. Et il en sera de même pour la fréquentation d'une œuvre d'art. Je n'aurai pas la tentation, me sachant pourvu d'un bon sens limité, de m'en tenir à une seule lecture ou à une seule impression. Je ne m'y tiendrai que quand elles me donneront immédiatement le sentiment de me trouver placé au cœur même de l'œuvre, ce qui pourra se produire lorsque cette lecture ou cette impression iront partiellement dans le sens de pensées ou d'émotions qui ont déjà été les miennes.

Dans ces conditions, la méthode d'ouverture progressive de la conscience sera exactement le contraire de la dispersion. Ce qui serait dispersion si je voulais arriver rapidement à des résultats est au contraire concentration à la fois souple et patiente, du moment où je compte, pour comprendre chacune de ces œuvres ou des manières d'être que je m'assigne comme autant de sujets originaux de méditation, à la fois sur la longueur du temps et sur la diversité des attitudes dont mon esprit se trouvera capable suivant les instants et suivant les années. Le fait que j'arriverai ainsi à comprendre des œuvres très différentes pourra d'ailleurs favoriser la compréhension d'autres œuvres au point de la rendre presque immédiate (1). Cependant la méthode d'ouverture de la conscience, comme toute autre méthode et plus encore qu'elles, comptera principalement sur le temps : c'est ainsi seulement qu'elle pourra allier la concentration et la pénétration de l'esprit au refus de s'enfermer dans une formation unilatérale. Elle exige par conséquent qu'on décide d'abord d'accepter les risques qui sont inhérents à toute longue entreprise. Si je veux appliquer cette méthode, il me faut me résoudre en premier lieu à lui consacrer tout le temps qu'elle exige, même si c'est quinze ou vingt

(1) La compréhension de la philosophie de Bergson facilite l'accès au taoïsme, en même temps qu'un accès partiel au bouddhisme Zen. Dans un autre domaine, celui qui aura à la fois compris l'unité extrême des compositions eurythmiques de Raphaël et la sobriété émouvante de la peinture chinoise sera bien près d'aimer l'équilibre impondérable des tableaux de Seurat, quoique à cette forme discrète et souveraine il allie d'une part le goût tout français du réel, d'autre part, grâce au jeu vivant de ses taches ou de ses points colorés, une pureté suggestive dans l'éclat des couleurs, se créant ainsi une facture toute singulière.

ans que je dois lui donner. Hokousai aperçoit fort bien la fécondité de cette attitude, qui s'ouvre toute la route du temps. « Depuis l'âge de six ans écrit-il, j'avais la manie de dessiner la forme des objets. Vers l'âge de cinquante ans, j'avais publié une infinité de dessins, mais tout ce que j'ai produit avant l'âge de soixante-dix ans ne vaut pas la peine d'être compté. C'est à l'âge de soixante-treize ans que j'ai compris à peu près la structure de la nature vraie, des animaux, des herbes, des arbres, des oiseaux, des poissons et des insectes. Par conséquent, à l'âge de quatre-vingts ans, j'aurai fait encore plus de progrès ; à quatre-vingt-dix ans, je pénétrerai le mystère des choses ; à cent ans, je serai décidément parvenu à un degré de merveille, et quand j'aurai cent dix ans, chez moi, soit un point, soit une ligne, tout sera vivant. Je demande à ceux qui vivront autant que moi de voir si je tiendrai ma parole. Ecrit à l'âge de soixante-quinze ans par moi, autrefois Hokousai, aujourd'hui Gwakio Rojin, le vieillard fou de dessin (1). »

L'humour de ces lignes présente d'ailleurs l'intérêt de montrer que l'attitude féconde du doute critique à l'égard du développement de sa propre conscience a été adoptée par des hommes qui n'étaient pas philosophes, et sur d'autres plans que celui d'une réflexion totalement explicite sur la pensée. On trouverait une attitude parente chez Talleyrand, dont l'art était de savoir attendre sans se croiser les bras, peut-être aussi chez Claude Bernard, chez Valéry et certainement chez bien d'autres encore, dont l'histoire, attentive aux fastes extérieurs et aux seules œuvres ou institutions dont les conséquences demeurent, n'a pas eu besoin et n'a pas besoin de connaître et de garder les noms. Il n'est pas vrai que nul ne désire acquérir plus de bon sens qu'il n'en a, ni qu'il ne puisse parvenir à plus de jugement touchant la portée de ses connaissances, les actions qu'il effectue ou les hommes avec lesquels il vit. La méthode que nous venons d'exposer ne fait que définir d'une manière explicite et qu'adapter systématiquement aux exigences complexes d'une réflexion philosophique une attitude active de sens critique vis-à-vis de soi-même que certains hommes de toute condition peuvent parvenir à adopter : ils ont cette possibilité du seul fait qu'ils sont hommes, et à la condition qu'ils arrivent à ne pas se laisser gonfler ou déprimer consciemment ou inconsciemment par une opinion toute faite vis-à-vis d'eux-mêmes.

(1) Cité par H. FOCILLON, *Hokousai*, édit. Alcan, pp. 95-96.

## § 6.

*Comment des échanges peuvent se produire entre une action conforme à une réflexion constitutive d'une morale provisoire et l'application de la méthode d'ouverture progressive de ma conscience.*

Il ne nous reste plus, pour achever de définir la méthode d'ouverture progressive de ma conscience, qu'à chercher les rapports que cette méthode doit soutenir avec l'attitude morale. Un fait apparaît immédiatement, dont Descartes tient compte dans son *Discours de la méthode* : l'action n'attend pas. Durant les longues années que demandera l'application de la méthode d'ouverture, il faudra de nécessité que le philosophe adopte une manière d'agir. Il est évident d'autre part que la méthode d'ouverture de ma pensée, visant à me faire découvrir ma conscience propre, est susceptible de me faire saisir plus tard des possibilités intérieures d'action dont je n'ai encore aucune idée et qu'elle peut donc m'amener à améliorer ultérieurement mes conceptions morales et ma manière propre d'agir. Il en résulte que le choix que j'effectuerai d'une façon d'agir pendant que j'userai de la méthode d'ouverture de la conscience ne saurait constituer une morale sûre de la rectitude des conceptions qui l'inspirent, mais seulement une morale provisoire. Et il est évident enfin que l'orientation générale donnée à ma vie durant ce temps, bien qu'il me faille la concevoir comme provisoire, est chose si importante que je ne dois pas choisir cette morale au hasard.

Mais, dans ces conditions, un double problème se pose. Quelle doit être la nature de cette morale provisoire ? Et d'autre part sa mise en pratique ne risque-t-elle pas soit d'être entravée par l'application de la méthode d'ouverture de la conscience, soit d'entraver cette dernière ? Ces deux problèmes sont connexes. Car la nature d'une morale provisoire ne saurait être déterminée, semble-t-il, qu'en tenant compte, au moins partiellement, de sa

répercussion sur la méthode d'ouverture de la conscience qui risque de nous permettre ensuite de découvrir une morale plus fondée. Et réciproquement il est évident que cette méthode ne peut vraiment être appliquée qu'à la condition d'être compatible avec la morale provisoirement adoptée : la morale dirigeant l'action, et l'occupation de l'esprit à l'emploi de la méthode d'ouverture constituant un cas particulier de l'action en général, on ne saurait décider d'appliquer la méthode d'ouverture de la conscience sans commencer à choisir de ce fait même une certaine morale provisoire dont il y a lieu de se demander comment elle est fondée et si elle est acceptable.

Comment peut être fondée la manière d'agir d'un homme qui n'est pas certain de ce que sera la vraie morale ? Du fait que la morale dont sa conduite découlera ne peut être que provisoire, son fondement ne pourra pas consister dans le seul contenu de la façon d'agir choisie : car, par hypothèse, la valeur de ce contenu est conçue comme pouvant être remise en question. Il ne restera donc, pour fonder cette morale, que la nature et la justification de l'attitude, des motifs ou des mobiles qui présideront au choix de cette manière d'agir. Or deux attitudes apparaissent ici possibles : ou bien je ne choisirai les lignes directrices de mon action qu'après une comparaison réfléchie des diverses possibilités d'action que je puis provisoirement concevoir, ou bien je les choisirai au fur et à mesure selon mon seul désir du moment et sans faire intervenir de choix réfléchi, refusant ainsi d'admettre qu'aucune décision réfléchie puisse être conçue comme provisoirement impérative par rapport à mes désirs. La première est principalement une attitude de la raison, non pas sans doute d'une raison de façade qui ne tiendrait pas compte des possibilités effectives de ma conscience, mais d'une raison, au contraire, qui cherche à évoquer sans mensonge intérieur toutes celles d'entre elles qu'elle peut provisoirement connaître, résolue à ne choisir parmi elles qu'en connaissance de cause ; c'est cette attitude, décision de bien juger pour bien faire, que Descartes considérerait comme devant être le fondement de sa morale provisoire (1), en omettant, il est vrai, de mentionner explicitement que les connaissances relatives à la conscience constituent, parmi les connaissances en général, celles sur lesquelles ma conduite doit se fonder en premier : ce qui ressort du fait que la conduite d'un homme, à la différence du mouvement d'un objet matériel, implique principalement l'orientation et le développement de sa conscience

(1) DESCARTES, *Discours de la méthode*, édit. ADAM-TANNERY, VI, p. 28.

dans un certain sens. La seconde est une attitude de passion momentanée sans cesse renouvelée : elle implique essentiellement un désir irraisonné d'indépendance totale par rapport aux prises de conscience qui ont été le fait de la raison à d'autres instants, prises de conscience dont le propre pouvait être de porter sur telle ou telle possibilité d'agir que j'imaginai ou concevais autrefois.

Or il m'apparaît à la réflexion que l'attitude que je dois choisir est la première et que je dois écarter la seconde. La première ne fait en effet qu'employer à des jugements de valeur cette même raison par laquelle je cherche à connaître ma propre conscience. L'autre, au contraire, fonde l'action sur un principe très différent qui, abolissant toute influence de la réflexion sur l'action, oublie systématiquement de comparer la manière d'agir que j'ai le désir d'adopter présentement à d'autres possibilités d'action que j'ai réalisées autrefois ou que je pourrais réaliser : dès lors ce principe, au lieu de m'ouvrir intentionnellement à une découverte progressive de moi-même et à mes possibilités pour choisir de mieux en mieux parmi elles, me dissocie d'avec moi-même par un usage systématique de l'oubli : car elle cultive cet oubli, du fait qu'elle refuse d'examiner les différentes possibilités de moi-même pour peu que leur actualisation me déplaie présentement. Or si on apprend de la sorte à ne plus suivre les impératifs provisoires de la réflexion dans le domaine de la pratique, nous ne voyons pas comment on pourrait apprendre par ailleurs à se conformer à ses exigences provisoires dans la recherche d'une connaissance de soi : et cependant, sans cette dernière observation, il serait vain de prétendre, touchant sa conscience, à une découverte vraie irréductible aux caprices de la fantaisie ou aux mouvements avides de la passion. Dès lors il apparaît que la deuxième attitude ne peut pas constituer le principe de la morale provisoire qu'il nous faut adopter. Il ne me reste qu'à adopter la première manière d'être : je choisirai donc comme règle essentielle de me conformer à la morale ou à la façon de vivre qui me paraîtra provisoirement la meilleure après une réflexion sur les conceptions et les modes de vie que je suis actuellement capable d'imaginer, et cela alors même que cette différence de valeur me paraîtra seulement probable. Par ailleurs, lors de l'application de la méthode d'ouverture de la conscience et, souvent, par suite de cette application, de nouvelles conceptions d'ordre moral ou, ce qui revient au même, des possibilités intérieures d'action auxquelles je n'avais pas encore songé viendront se révéler à moi. J'aurai alors l'occasion de réfléchir à nouveau, et toujours d'une

manière provisoire, sur la valeur comparée de ces possibilités et de celles que j'avais décidé d'actualiser jusqu'alors ; et je modifierai ma manière d'agir si j'en conçois une meilleure, soit qu'il s'agisse de ma fin principale, soit qu'il s'agisse de fins qui se subordonnent à elle à titre de moyens. Dans ces conditions, le doute critique à l'égard de ma propre conscience, bien que faisant apparaître comme provisoires mes conceptions actuelles, y compris celles qui sont d'ordre moral, ne doit aucunement briser, au contraire, la continuité de la conduite morale : car, en matière de volonté du bien, ce qui apparaît *provisoirement* comme le meilleur doit apparaître en même temps comme obligeant l'individu aussi strictement que ce qui lui apparaît *définitivement* comme le meilleur, et cela jusqu'à ce que l'individu se trouve voir plus clair. La méthode d'ouverture semble donc exiger que je décide de voir plus clair non seulement dans le domaine de la connaissance de ma conscience mais, parallèlement, dans celui de la mise en action de moi-même, m'engageant ainsi par avance à passer d'abord par la voie dont je crois discerner actuellement la valeur, ensuite par les voies encore imprévisibles que je me trouverai juger bonnes plus tard au travers des situations elles-mêmes imprévisibles où je me trouverai engagé. Bien plus : la raison étant ce qui nous distingue des bêtes, cette morale provisoire semble s'imposer d'elle-même à quelqu'un qui n'est pas absolument certain d'être parvenu à une morale entièrement fondée, sans quoi les actions qu'il accomplit risqueraient de ne pas être ou de ne pas devenir humaines ; d'autre part l'adoption d'une pareille morale, nous évitant toute présomption relative à nos manières personnelles d'agir, nous incitera à mieux connaître nos possibilités propres pour mieux discerner une façon de vivre qui soit fondée et elle nous portera par conséquent d'elle-même à appliquer d'une manière plus ou moins explicite la méthode d'ouverture de la conscience.

Cependant ne faudrait-il pas, afin d'être certain de ne pas me tromper en adoptant cette morale provisoire, que j'en examine d'abord toutes les conséquences de fait ? Une question se pose en effet, qui est de savoir si malgré leur accord de principe ma décision d'appliquer une méthode d'ouverture de ma conscience et ma résolution parallèle d'adopter une morale provisoire fondée sur la réflexion ne vont pas, quand je tâcherai de m'y conformer en fait, se gêner ou même se limiter l'une l'autre. On pourrait concevoir soit que l'intrusion de la réflexion dans le domaine de l'action fasse obstacle à l'ouverture progressive de ma conscience, auquel cas une morale de révolte à l'égard de toute concep-

tion impérative réfléchie semblerait plus fondée que nous ne l'avions cru d'abord, soit que cette méthode d'ouverture fasse obstacle à l'effort moral authentique, auquel cas ce serait un devoir que de s'interdire l'emploi de cette méthode.

Commençons par examiner si mon engagement dans une action morale provisoire inspirée par la réflexion est de nature à gêner la méthode d'ouverture progressive de ma conscience. Rimbaud n'est-il pas dans le vrai quand, pour découvrir ce qu'est sa conscience, il commence par se révolter contre toute conception morale impérative ? Une morale de cet ordre n'édicte-t-elle pas des interdits qui, pour tout provisoires qu'ils soient, vont m'empêcher de m'engager présentement dans des actions qui seraient susceptibles de me révéler des possibilités nouvelles de ma conscience ? N'est-il pas préférable dès lors, et puisqu'on ne peut pas vivre sans trancher les problèmes relatifs à l'action, de rejeter toute conception de vie fondée sur un discernement *réfléchi* du bien fût-il provisoire, et d'adopter une morale qui consiste à satisfaire des impulsions tour à tour différentes ?

Il nous faut donc comparer à nouveau et du point de vue cette fois de leurs conséquences touchant l'application concrète de la méthode d'ouverture de la conscience, deux attitudes morales, l'une qui se suspend principalement à une comparaison réfléchie de la valeur de mes possibilités, l'autre qui rend souveraine dans son originalité décisive mon impulsion présente à agir et qui secoue toute prétention qui voudrait m'obliger à comparer cette impulsion à d'autres.

Or la seconde de ces attitudes, celle qui consiste à actualiser tour à tour d'une manière systématique et volontaire des désirs du moment à chaque fois irréfléchis, présente évidemment l'avantage de me donner la certitude qu'après avoir choisi pour fin d'expérimenter la diversité de mes propres possibilités de conscience, il n'est rien de réalisable que je ne puisse et que je n'ose tenter dans l'instant pour mener à bien cette expérimentation de moi-même que je me suis fixée. Aussi cette attitude engendrera-t-elle d'une part une impression de force et de liberté en ce qui concerne mon propre moi, et d'autre part l'impression que le monde se révèle désormais à moi comme ayant une étendue que je ne soupçonnais pas, puisqu'il ne renferme plus de zone qui me soit interdite et puisqu'il ne réèle à présent aucun objet que je ne puisse « connaître », c'est-à-dire dont je ne puisse prendre possession et que je ne puisse « goûter » selon mon bon plaisir.

Mais cette attitude n'en présente pas moins deux limitations graves. D'abord elle me ferme une voie qui consisterait à subor-

donner à ma réflexion l'actualisation de mes désirs et dont je ne sais pas encore si elle n'ouvrirait pas beaucoup plus ma conscience que les impulsions qu'elle empêcherait de se satisfaire. De plus, précisément parce qu'elle ouvre totalement la voie à mes impulsions actuelles ou à mes désirs du moment, elle empêche de nouveaux désirs de croître en profondeur à l'intérieur de moi-même. C'est la raison pour laquelle il m'a semblé qu'un des principaux moyens d'ouvrir ma conscience était de la sevrer à l'occasion de ses satisfactions actuelles, de manière à permettre qu'au bout d'un temps plus ou moins long de nouveaux désirs viennent naître à la place laissée vacante par le silence obligé des désirs qui me sont déjà naturels. Et, avec ces nouveaux désirs, des aspects du monde se révéleront à moi dont je n'ai encore aucune idée : de ce point de vue le monde m'apparaît comme un début d'aurore qui me conduira à des lumières encore insoupçonnées. C'est la raison également qui m'a fait voir dans les obligations pénibles qui pourront quelquefois naître de mes convictions morales autant d'occasions favorables à l'acquisition de nouveaux goûts et de nouvelles manières de voir (1). Je remarque enfin que ma réflexion peut seule opposer à mes impulsions, qui réclament plus ou moins fiévreusement la satisfaction de leurs curiosités propres et qui ne tiennent pas à attendre, l'idée d'un développement de mes puissances les plus diverses qui s'étagerait sur un grand nombre d'années, avec tout ce que cette longueur de temps, qui pourra être « relativement immense », m'apportera peut-être de divers et d'imprévu.

Ainsi, indépendamment du fait que la réflexion morale se justifie peut-être par elle-même sans qu'il soit aucunement besoin de la comparer à une méthode philosophique, une morale provisoire réfléchie présente beaucoup plus d'avantages pour l'ouverture de ma conscience qu'une culture sans restrictions de mes impulsions : celle-ci risquerait d'autre part de boucher définitivement ma conscience sous le flot tumultueux et épais de mes désirs du moment et de m'engluer ainsi dans ces désirs en rendant ma volonté étrangère à toute autre possibilité. C'est pourquoi une morale provisoire et réfléchie, loin de limiter du dehors la méthode d'ouverture de la conscience, se trouve au contraire exigée par elle.

Mais, dira-t-on, le danger n'est-il pas inverse ? et n'est-ce pas

(1) Quant à celles de mes occupations obligatoires qui ne me permettent pas l'acquisition de possibilités nouvelles aux moments où je me plie à elles, elles peuvent du moins créer un désir de compensation relatif aux moments où je ne serai plus occupé de la sorte.

cette méthode philosophique d'ouverture de la conscience qui risque d'être nocive et d'entraîner soit à des erreurs momentanées, soit à un déséquilibre d'ordre moral ?

De ce point de vue l'emploi de cette méthode, bien qu'il soit essentiel de la conjuguer avec une morale provisoire aussi droite que possible, n'est pas sans présenter des risques dont il est préférable de prendre conscience.

D'une part, en effet, comprendre du dedans certaines manières de sentir ou de penser d'autrui qui risquent d'être mauvaises, c'est un peu, pour employer l'expression que Rimbaud applique aux tentatives exigées par sa propre méthode, s'appliquer à se cultiver des verrues sur le visage. Cependant, si, après que la méthode d'ouverture de la conscience m'a permis de comprendre la vie propre de possibilités mauvaises, je discerne qu'elles sont mauvaises, le mal demeure très limité. Car dans ces conditions chacune de ces possibilités peut sans doute m'apparaître comme séduisante à l'instant où je l'imagine en particulier : c'est en effet la condition sans laquelle je ne la comprendrais pas vraiment. Mais comme je sais par ailleurs la confronter de façon réfléchie avec d'autres manières de sentir, de penser et d'agir, comme cette comparaison me révèle qu'elle a moins de valeur que ces dernières, comme il me suffit dès lors de ce jugement pour que son prestige s'effondre, la représentation de cette possibilité peut être vivante sans que je sois pour autant incité à l'actualiser : son développement, qui a emporté dans son sens la vie presque tout entière de telle autre personne, reste circonscrit en moi à l'intérieur de mon imagination. Bien plus : mieux discerner la nature de certaines possibilités mauvaises, c'est du même coup mieux discerner la nature de celles qui sont bonnes. Car c'est apprendre à dissocier ces dernières des germes obscurs de ces possibilités mauvaises avec lesquelles elles se trouvaient peut-être confondues en moi auparavant, alors que je n'avais pas encore appris à distinguer clairement les mauvaises des bonnes.

Le mal par contre est beaucoup plus grand quand une nouvelle manière de sentir, de penser ou d'agir m'apparaît par erreur comme étant meilleure que d'autres, soit que je la comprenne en autrui, soit que je la découvre au cours de telle ou telle tentative pour me comporter autrement que je ne l'avais fait. A chercher systématiquement des possibilités nouvelles, fût-ce pour bien agir et non pas seulement pour bien penser, ce n'est pas toujours sur les bonnes que l'on tombe à certains moments et on ne discerne pas toujours l'erreur commise. Il peut alors se passer un certain temps avant qu'on n'aperçoive les inconvé-

nients de l'attitude nouvelle : on l'adopte sous l'influence de certains de ses caractères qui sont séduisants et, comme elle est mauvaise, cette attitude est susceptible de provoquer une sorte de déséquilibre partiel et des difficultés intérieures qui peuvent être considérables. Cependant l'erreur est ici une erreur de jugement plus qu'une faute morale. Et d'autre part, la méthode qui apporte le mal apporte également le remède, puisque, lorsque les défauts de la manière d'agir ou de penser provisoirement adoptée se révéleront de façon plus accusée, la conscience, dont l'intention principale est de demeurer ouverte, se trouvera prête soit à revenir à des façons d'agir antérieures, soit à en chercher de meilleures dont l'actualisation vienne la libérer de ce désordre involontaire qui la déséquilibre. Il n'en reste pas moins que la méthode d'ouverture de la conscience, telle que nous l'avons définie, ne saurait convenir qu'à des esprits qui soient capables de résister aux chocs intérieurs que son emploi peut provoquer : d'autant que l'effort qui consiste à ouvrir l'âme à des possibilités très différentes et à garder leur souvenir exige d'elle une attitude qui peut d'abord la déchirer entre des directions opposées. Mais s'il traverse ces conflits intérieurs en persévérant dans son attitude d'ouverture et de patience, l'homme qui emploie cette méthode sortira d'eux plus ouvert, plus naturel et en quelque sorte rajeuni : car il aura appris à s'évader partiellement de la déformation unilatérale que lui imposaient ses goûts primitifs. Comme le disent bien les mots de Jung : « La décomposition apparemment insensée et désolante en une multiplicité sans ordre ni orientation, capable d'inspirer le dégoût et la désespérance, contient dans son giron obscur le germe d'une lumière nouvelle (...). Un monde entier sortirait-il de ses gonds que jamais l'universalité unificatrice de l'âme obscure ne s'en trouverait morcelée. Au contraire, plus les crevasses de la surface se multiplient et s'agrandissent, plus, dans les profondeurs, s'affermir la force de l'Un (1). »

Ainsi l'application de la méthode philosophique d'ouverture progressive de la conscience n'est pas sans présenter certains risques moraux. Mais son emploi, principalement au bout d'une période qui pourra être plus ou moins longue selon les défauts de caractère propres à chacun, est en même temps de nature à faciliter le développement du sens moral. En premier lieu ce déve-

(1) C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, édit. du Mont-Blanc, pp. 45, 51. Seules les deux dernières de ces phrases s'appliquent à la conscience individuelle. La première a trait à la décomposition de la civilisation à certaines époques, mais le contexte fait apparaître clairement que Jung l'appliquerait tout aussi bien à certaines crises traversées par une conscience individuelle.

loppement proprement moral apparaîtra à une conscience qui veut s'ouvrir comme une possibilité parmi celles qu'elle cherche à découvrir ; bien plus : il lui paraîtra peut-être que c'est là sa possibilité la plus essentielle. En second lieu, en donnant à l'individu le sens des imperfections possibles de sa réflexion morale actuelle, cette méthode d'ouverture l'empêche de tomber dans une sorte de présomption vis-à-vis de sa volonté propre : il évite ainsi de s'engager dans le piège où viennent tourner en rond tous ceux qui — paresse, orgueil ou passion irraisonnée d'indépendance mal comprise — refusent de tenter de voir plus clair en matière de bien, s'installent de propos délibéré et pour toujours dans leur manière actuelle de vivre et, sous prétexte d'être fidèles à leur évidence ou au contraire d'affirmer leur liberté, ferment les yeux sur tout ce qui leur est étranger ou s'appliquent à s'en donner la caricature. Et sans doute nul n'est obligé de discerner ce qu'il ne peut pas encore discerner. Mais l'homme gagne toujours, en ce qui concerne l'orientation qu'il donne à sa vie propre, à garder quelque sens critique à l'égard de la valeur de ses réflexions et de ses décisions antérieures ; et il gagne, quand l'occasion l'y sollicite, à *tenter* de voir plus clairement le sens dans lequel il doit agir. C'est la raison pour laquelle la méthode qui vient d'être définie peut en fin de compte ouvrir ma conscience aussi bien dans le domaine proprement moral que sur la question de la nature de ma pensée.

## § 7.

*Dans toute la mesure où le permet la limitation de la nature de l'homme, la méthode d'ouverture diminue les chances que le philosophe peut avoir de se tromper en concluant de sa propre pensée ou de sa propre expérience à la pensée humaine en général. Elle est donc la condition préalable d'une part de la constitution critique d'une description de conscience, d'autre part de la constitution critique d'une morale.*

Descartes, suivant en cela le sens commun, conçoit la pensée comme n'existant pas seulement sous la forme d'une conscience qui se trouve en moi-même, mais comme se présentant également sous la forme de telle ou telle conscience personnelle différente de la mienne. Et il faut sans aucun doute affirmer, comme il le fait implicitement et comme tous le font, qu'il n'est aucun besoin de justifier philosophiquement l'existence des autres consciences. Car en douter, et douter totalement de la possibilité d'en acquérir quelque connaissance, ce serait, comme quand on essaie de douter totalement de sa propre mémoire, basculer dans la folie : il m'est impossible soit de croire effectivement que les autres hommes sont ou sont peut-être des automates privés de conscience, soit même de croire que je ne connais rien de cette conscience : car il m'est impossible de me comporter devant d'autres hommes en me mettant à ne croire absolument rien de leur propre conscience. Mais Descartes ne soupçonne pas, nous l'avons vu, quelles difficultés doit surmonter l'étude des consciences humaines. Et, en particulier, la question se pose de savoir quels caractères sont communs à la pensée de chacun des hommes autres que moi et à la mienne propre : il y a là, relativement à la saisie du « je pense », un problème à la fois philosophique et humain que Descartes

n'aperçoit pas du fait qu'il est surtout désireux de passer à la constitution d'une physique et d'une médecine : de la constatation de l'existence de ma pensée sous la forme que je trouve en moi-même à l'affirmation que chaque homme différent de moi possède une pensée qui est une pensée « comme la mienne », Descartes effectue un saut que l'accoutumance à la théorie des formes substantielles lui permettait peut-être de trouver légitime mais que sa philosophie propre ne justifie aucunement. La méthode d'ouverture de la conscience se trouve au contraire avoir pour conséquence de rendre, pour ainsi dire, le moins dogmatique et le moins imprudent possible ce saut que tant de philosophes accomplissent d'un cœur léger quand ils passent des caractères qu'ils découvrent dans leur propre pensée, ou bien dans leur façon d'interpréter les connaissances scientifiques, à des affirmations péremptoires sur la nature de la pensée humaine en général. Les métamorphoses purement verbales qu'ils font subir à la pensée telle qu'ils la conçoivent en la baptisant soit du nom de « conscience transcendente », soit du nom d' « état positif du savoir » ne changent rien au fait tout simple que c'est à partir de la manière individuelle dont ils ont développé et dont ils ont examiné leur pensée propre, dont ils ont compris aussi la pensée des autres, qu'ils en sont finalement venus à définir la pensée humaine d'une façon générale. Je dois au contraire reconnaître comme condition de fait irréfutable que c'est à partir de ce que j'aurai pu ou cru en saisir individuellement que je chercherai à connaître la pensée humaine en général. Mais précisément parce que je reconnais ce fait tout bonnement, je me garderai bien de donner comme intouchables, ou comme nécessairement vraies, les conceptions auxquelles je parviendrai touchant la conscience humaine. Et puisque je sais d'autre part que moi qui pense à la conscience humaine, je ne suis que moi-même, je me méfierai de moi et je m'efforcerai, en employant la méthode d'ouverture, de me donner quelques chances de moins me tromper.

Maintenant en effet que la méthode d'ouverture progressive de la conscience vient d'être complètement définie, on aperçoit clairement l'un de ses principaux avantages : quand elle m'aura permis d'actualiser en moi des possibilités de penser, de sentir ou d'agir que j'ignorais auparavant, elle me donnera la possibilité de conclure de ma propre pensée à la pensée humaine en général avec beaucoup moins de chances de me tromper que si je m'étais contenté de raisonner avec le bon sens limité dont je disposais au départ. Et sans doute serait-il vain d'espérer que, même au terme d'un long effort, ma conscience puisse désormais

se trouver réellement ouverte à toutes les possibilités de la nature humaine. D'une part en effet elle ne dispose entre la naissance et la mort que d'un temps fini. Et d'autre part, pour ne pas parler des nombreux empêchements qui peuvent provenir des circonstances, l'imperfection de la mémoire humaine, celle du langage en général, les défauts enfin qui sont le propre de mon caractère particulier apportent nécessairement à cette entreprise des limitations qui leur sont propres et qui ne sont pas moins essentielles que celles qui ont leur cause dans la finitude du temps dont je dispose. Il résulte évidemment de tous ces facteurs qu'il m'est impossible par nature de connaître d'une manière entièrement adéquate ma conscience propre, et, à plus forte raison, celle des autres hommes, fût-ce même les hommes qui me touchent de plus près. Mais il n'en reste pas moins vrai que, quand je me serai efforcé d'actualiser en moi ou de comprendre chez les autres (1) des possibilités de pensée et de vie aussi diverses qu'il m'aura été possible, j'aurai beaucoup moins de chances de me tromper totalement sur mes propres possibilités et sur celles des autres hommes : aucune méthode ne saurait mieux prémunir l'esprit contre le risque d'adopter de la pensée humaine une conception unilatérale et, par conséquent, toute subjective.

Il apparaît dès lors clairement que l'application de cette méthode constitue la condition préalable de toute description qui chercherait à établir de façon critique en quoi consiste la conscience humaine ou en tout cas quelle est la nature de quelques-unes de ses possibilités. De la même façon, et du fait que son emploi est nécessité par la description de conscience, elle constitue la condition préalable d'une morale critique : car comment pourrait-on établir ce que l'homme *doit* faire, si on ne commençait pas d'abord par prendre une conscience aussi peu rétrécie que possible de ce qu'il *peut* effectivement faire ? L'objet du présent travail ne saurait être ni d'entamer cette description, ni à plus forte raison de déterminer cette morale. Pour achever de déterminer la manière dont la pensée peut se découvrir progressivement à une recherche critique, il importe pourtant que nous discernions comment la méthode qui vient d'être définie peut

(1) A ce point de vue comme au point de vue du rôle qu'elle fait jouer à une mémoire intuitive, la méthode d'ouverture de la conscience se rapproche de la méthode bergsonienne. « Par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, dit Bergson de l'intuition, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie (...) » (*Evolution créatrice*, édit. Alcan, p. 193). Or, il s'agit ici principalement de la vie humaine, donc de la vie de la conscience, c'est-à-dire de la pensée au sens cartésien du mot.

nous permettre de concevoir les lignes directrices d'une description de la conscience. Et il faudra pour cela que, sans entrer dans la description spéciale d'une possibilité particulière de la conscience, nous cherchions quels sont les caractères généraux de la conscience qui se dévoileront en premier lieu à une pensée qui cherche à la décrire de manière ouverte. La prise de conscience des conditions générales de cette description nous permettra de découvrir en fin de compte, nous le verrons, de nouveaux procédés d'ouverture de la conscience à elle-même, procédés liés cette fois à une description de la conscience, et cela du fait que cette description nous apparaîtra solidaire d'une analyse de la conscience aussi bien claire qu'obscur. Ces procédés seront constitutifs d'une sorte de psychanalyse tout à la fois issue de la description de conscience et susceptible de compléter d'un point de vue différent la psychologie que les travaux de Freud, d'Adler et de Jung (1) ont déjà permis de constituer.

(1) Nous simplifions la question en associant ces trois noms. Car ni la psychologie individuelle d'Adler, ni la psychologie de Jung ne se limitent au seul plan de la psychanalyse au sens que Freud avait donné au mot. Les psychologies d'Adler et de Jung peuvent être rapprochées en ce sens qu'elles jugent indispensable de compléter l'exploration freudienne de l'inconscient par des investigations qui puissent porter d'une part sur la personne conçue comme totalité et d'autre part, tout au moins en ce qui concerne Jung, sur le sens particulier de la conscience vive et distincte du sujet. C'est une pareille divergence d'ordre méthodologique, on l'oublie trop souvent, qui a conduit Adler et Jung à proposer, chacun à sa manière, une modification de certains des concepts fondamentaux de la psychanalyse freudienne. De ce point de vue particulier, qui est celui de la méthode, notre conception apparaît comme entièrement compatible avec celle de Jung.

---

DEUXIÈME PARTIE

LES CONDITIONS  
D'UNE DESCRIPTION DE LA CONSCIENCE  
ET COMMENT  
TOUT EN EXIGEANT AU PRÉALABLE  
UNE APPLICATION  
DE LA MÉTHODE D'OUVERTURE  
ELLE APORTE A CETTE MÉTHODE  
SA CONTRIBUTION PROPRE



## § 8.

*La méthode d'ouverture de la conscience amène l'esprit à ne privilégier a priori aucun des actes originaux d'une conscience. Il en résulte qu'une simple description de la conscience, dans la mesure où l'on s'y tient, ne saurait être qualifiée de phénoménologie.*

Comment la conscience apparaîtra-t-elle à l'homme qui s'est véritablement engagé dans la voie que lui ouvre la méthode que nous venons de définir ? Cette méthode, nous l'avons vu, lui permet d'évoquer — soit grâce à la mémoire s'il s'agit de sa conscience, soit grâce à l'imagination (1) à partir du langage ou de la perception s'il s'agit de la conscience d'une autre personne — différents actes d'une même conscience considérés chacun dans son originalité irréductible. Dans ces conditions le premier caractère de cette méthode est de rendre le philosophe capable de se pencher sur la conscience humaine sans privilégier aux dépens des autres aucun des actes de cette conscience : c'est tel qu'il a été vécu au moment où il l'a été que le philosophe cherchera à reconstituer chacun de ces actes, et comme certains d'entre eux ont peu de chances de se reproduire à peu près tels quels à différents moments du temps, cette manière d'évoquer la conscience retrouvera le sens humain et tragique du vers de Vigny

*Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.*

Telle n'est pas l'attitude à laquelle les hommes fussent-ils philosophes sont généralement enclins. Leur intellect ne connaît que la conscience qu'ils prennent des problèmes ou des façons de penser ou d'agir qui les préoccupent de façon dominante. Et réciproquement ils interposent entre leur conscience du moment

(1) De cette imagination il faudra, bien entendu, que le philosophe garde le souvenir.

et les possibilités d'agir de leur propre conscience, à plus forte raison entre leur conscience du moment et la conscience des autres, des idées préconçues qui dérivent de leurs occupations pratiques ou de leur système philosophique ; dans l'esprit de certains d'entre eux ces idées sont comme un écran qui les sépare d'une conscience vraiment humaine et qui ne laisse filtrer de leur propre conscience que ce qui convient à leurs habitudes soit intellectuelles, soit professionnelles, soit passionnelles. C'est ainsi que quand un philosophe songe à sa conscience, il pourra, par habitude de pensée, n'évoquer que la conscience qu'il a prise d'idées claires, de formes ou de données auxquelles il accorde une valeur : il oubliera dès lors les autres formes de sa conscience, celles qu'il a pu vivre ou celles qu'il continuera à vivre quand il ne sera pas en train de réfléchir sur sa propre conscience ou de se conformer strictement aux idées qu'il soutient. Si par exemple on considère la manière dont Kant conçoit la pensée, on s'aperçoit qu'aux moments où il réfléchissait à l'expérience humaine en général, il ne songeait aucunement à la perception qu'il avait tous les jours des hommes de chair et d'os de son entourage, ni à plus forte raison, à la manière dont cette perception pouvait se fonder sur les catégories et l'unité de la conscience dont sa pensée réfléchie faisait la condition de l'expérience humaine. Et de même, certains inventeurs ne songent de façon vraiment réfléchie qu'à la conscience qu'il ont le plus souvent des problèmes qui les préoccupent de façon dominante en même temps qu'à la conscience qu'ils ont acquise de la solution de différents problèmes de cette sorte : car c'est principalement comme des inventeurs qu'ils se conçoivent eux-mêmes. De la même façon il arrive qu'un commerçant ne puisse penser à lui-même que comme ayant une conscience correcte de la marche de ses propres affaires. L'homme est pourtant bien plus que sa fonction du moment : il est celui qui a été un enfant, celui qui peut rencontrer des personnes qu'il ne connaît pas ou des événements auxquels il ne s'attend point : il porte en lui des souvenirs implicites, des virtualités encore inconnues de lui-même : échec, maladie, joie ou amour imprévus peuvent venir l'atteindre et, parfois, l'éveiller dans son être en le nettoyant comme une vague de fond de tout ce qui pouvait se trouver l'encombrer durant ses occupations ordinaires. Mais l'attachement dominant à certains actes, fût-ce l'entreprise de philosopher, masque à l'homme les aspects de sa conscience qui n'ont pas eu ou qui n'auront pas trait à ses actions ou à ses pensées présentes. Et réciproquement, la conscience réfléchie des aspects principaux de son esprit qui

sont ceux de la période qu'il traverse actuellement l'empêche d'apercevoir la possibilité d'autres actions dont la réalisation amènerait sa conscience à se métamorphoser. De la sorte, sa réflexion et son action se limitent réciproquement de manière à boucher toutes les voies qui ne sont pas celles de leur spécialisation actuelle. Mais la philosophie devrait précisément rendre l'homme assez attentif pour s'ouvrir à sa conscience telle qu'elle est. Or si le philosophe tente cet effort, il cherchera à ne pas oublier, dût-elle n'avoir que peu de chances de se reproduire partiellement, telle manière exceptionnelle de voir les choses qui a été une minute la sienne par suite d'une conjoncture exceptionnelle des sollicitations du dehors et des dispositions intérieures où il se trouvait à cet instant. Il sait d'ailleurs que si cette forme de conscience, étant donné les traits de son caractère, n'a pu être vécue par lui que d'une manière éphémère, elle est quotidiennement vécue, peut-être, par d'autres hommes dont les aptitudes sont très différentes des siennes. Et il sait d'autre part, que, du point de vue de l'essence de la conscience qui est propre à un moment, le plus ou moins de temps durant lequel elle se prolonge ne change rien à ce qu'elle a été d'abord. Dans ces conditions, gardant intact le sens des dénivellations de sa conscience passée, il sait qu'à l'avenir d'autres changements de sa conscience pourront se produire, qu'il n'est peut-être pas encore capable de pressentir.

Or, comme il acquiert ainsi la possibilité d'évoquer les moments les plus différents de sa conscience ou de la conscience d'autrui *sans en privilégier aucun par rapport aux autres*, une conscience humaine lui apparaîtra comme animée d'une vie instable, ou agile. Si c'est en effet dans ses moments les plus divers que j'évoque ma conscience, comment pourrais-je nier qu'elle est irrépressiblement changeante, passant de la crainte à la joie, de la vivacité à une sorte d'ankylose, d'un demi-ennui à la splendeur du spectacle de la beauté d'un paysage, de la froideur d'une incompréhension d'autrui par moi à l'« explosion de chaleur », comme dit Baudelaire, d'un amour partagé dont l'horizon ouvre le bonheur, sans cesse renouvelé à sa source, d'une union et d'une confiance intactes ? Ces changements sont souvent plus inattendus, plus brefs et plus violents que des coups de cymbale dans une symphonie ou que l'annonce d'un événement irréparable dans une tragédie. Qui n'a pas d'abord conçu toute la souplesse et toute l'agilité bondissante qui sont comme lovées au cœur de sa conscience n'a rien deviné de ce point d'interrogation vivant qu'il est lui-même.

Cette découverte de la vie diverse propre à la conscience a été le fait de philosophes très différents. On la trouve presque effectuée par Bergson. Mais dans la mesure où il confond la conscience avec une durée vivante, il accentue d'une manière trop unilatérale un des caractères de cette conscience. Il a bien découvert que la saisie de la conscience au travers de l'idée d'un temps homogène ne peut en donner qu'une représentation artificielle, mais, dans la mesure où elle place au premier plan la conscience d'une succession intérieure, l'intuition d'une durée concrète est beaucoup moins radicalement opposée que Bergson ne le croit à cette conscience du temps homogène. En réalité la conscience vivante peut mettre principalement et spontanément en valeur des objets ou des sentiments dont la diversité est extrême : la conscience se porte alors beaucoup moins sur la *succession* de ces appréhensions d'objets ou de ces sentiments, succession dont nous n'avons qu'une conscience essentielle sans doute, mais obscure, que sur l'allure particulière de chacun de ces sentiments ou sur la nouveauté du déploiement de chacun de ces objets successifs. On trouverait également une intuition de cette vie de la conscience dans les pages pénétrantes où Le Senne montre la nécessité d'éviter toute limitation initiale de la description et de l'expérience (1) : « Il faut en effet, dit-il fort bien, de l'unité à l'expérience ; mais une variété inépuisable de paralogismes consiste à glisser de l'idée indéterminée de l'unité à l'une de ses acceptions, et notamment à l'identité, qui est l'unité des mêmes, ou à l'harmonie, qui est l'unité d'un tout. » On trouverait enfin, dans les intuitions du taoïsme chinois, des évocations d'une précision aiguë de la diversité changeante de la conscience. « Tchouang-Tseu, remarque Marcel Granet, professe un relativisme rigoureux, mais qu'il détache de tout réalisme abstrait. Pour lui, le monde se résout en un flux d'apparences concrètes occasionnelles, singulières, entre lesquelles il n'y a point de mesures communes, sinon extérieures, humaines, artificielles. Toutes les sensations ont autant, ou aussi peu, de réalités les unes que les autres. Tout jugement n'est qu'un jugement de valeur, une *estimation* toujours arbitraire. Je suis, dans mon rêve, un papillon, je me réveille et je suis Tchouang-Tseu. Qui suis-je ? Tchouang-Tseu rêvant qu'il est un papillon ? Un papillon qui imagine être Tchouang-Tseu ? Ces deux appréciations témoignent d'une transformation dont on ne peut dire si elle est réelle ou imaginaire. » Et Granet ajoute

(1) R. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, édit. Aubier, pp. 48-49. Cf. également la Section VI « L'unité de l'expérience », de la p. 81 à la p. 101.

que cependant, pour Tchouang-Tseu, chacun des êtres est un : « Les changements du tout au tout ne sont que des mutations (1). »

C'est cette conscience, dans la diversité de ses formes et la promptitude de ses élans, qu'il me faut peu à peu découvrir, grâce à la méthode d'ouverture de ma conscience, et qu'il me faut décrire sous les aspects où elle se dévoile progressivement à ma réflexion.

Cette entreprise pourrait paraître se confondre avec une phénoménologie de la pensée. Et certes, dans la mesure où le mot phénoménologie est synonyme de description bien faite, c'est cet objectif que nous nous proposons comme idéal. Mais si l'on prend le mot de phénoménologie au sens où l'entend Husserl, une description fidèle de la conscience se révèle tout à fait différente de la phénoménologie telle qu'il la conçoit. En premier lieu Husserl s'installe dans la contemplation de sa conscience tout comme on est assis au cinéma dans un fauteuil d'où l'on suit le déroulement du film ; et de cette attitude de son *ego* méditant, il se satisfait pleinement : bref il conçoit la réflexion du philosophe comme devant s'installer de plein pied dans une conscience qui lui fournit, de par son évidence apodictique, un objet qui est transparent à cette réflexion même. Sartre lui-même, dont l'intention est de rejoindre l'action même de l'homme et non pas de s'en tenir à une sorte de contemplation intellectuelle de la conscience, est beaucoup moins loin qu'il ne pourrait sembler de ce point de vue. Sans doute insiste-t-il après Heidegger sur le fait que la conscience se temporalise et qu'à ce titre on ne saurait la concevoir comme un simple présent ; mais il croit que je puis la saisir alors même qu'elle se produit en moi, de sorte que pour lui la réflexion pure sur ma conscience n'a pour ainsi dire qu'à « avoir à être » cette conscience « dans une indistinction sans point de vue » (2), sans par conséquent avoir à effectuer de démarche propre en dehors de cette confusion d'elle-même avec le surgissement actuel de ma conscience. Mais la vraie saisie d'une conscience par elle-même est tout autre chose que la réflexion pure de Husserl ou que celle de Sartre : avant de décrire ma pensée il faut, pour ainsi dire, que je me lève du fauteuil où aurait tendance à s'asseoir mon *ego* méditant ; il faut également que je m'arrache de l'action par laquelle ma conscience se « fait être », sur le mode du n'être pas, ce qu'elle « a à être » : il faut que *j'aille*

(1) M. GRANET, *La pensée chinoise*, édit. La Renaissance du livre, pp. 526, 527.

(2) SARTRE, *L'être et le néant*, édit. Gallimard, p. 202.

*découvrir* ma conscience. Et cette découverte exige d'une part que je parvienne à actualiser de nouveau les possibilités hétérogènes de ma mémoire, de manière à reprendre contact avec ce que j'ai vécu au cours des péripéties de ma vie d'autrefois ; d'autre part que j'essaie de faire surgir, en agissant ou en m'engageant dans des rapports avec d'autres hommes, des possibilités de moi-même que je ne connaissais pas encore et dont je pourrai garder alors le souvenir vivant.

D'autre part, il est un second point où l'on ne saurait suivre Husserl : je dois me refuser à qualifier de phénomènes les actes de conscience qu'il me faudra évoquer pour décrire ma pensée. Ce mot de phénomène implique à son origine un système d'idées préconçues. Ce système d'idées, chez Husserl, consiste à poser initialement en principe que la vie de la conscience qui est prise comme objet par l'*ego* méditant constitue une existence qui corrélativement à l'existence de l'*ego* qui est en train de méditer sur elle est antérieure en soi à l'existence naturelle du monde (1). Pourquoi Husserl pose-t-il ce principe et par quelles raisons estime-t-il qu'il se justifie ? C'est d'abord parce que je ne puis pas douter de l'existence de ma conscience. C'est ensuite parce que, lorsque je ne veux plus décrire que la vie de ma conscience, je cesse, dans la mesure où je n'ai pas d'autre objectif que de décrire cette conscience seule, de croire à l'existence des choses ou du monde : ou plutôt une pareille croyance n'intervient plus que comme objet possible de la description de conscience, c'est-à-dire à titre de modalité du vécu que je décris : par contre cette croyance cesse d'être mon affaire à moi, en tant que sujet qui médite sur ce vécu. Et c'est la raison pour laquelle ma description de conscience, selon Husserl, ne rencontre plus en moi que de simples phénomènes, *blosse Phänomene* (2). Mais en réalité ce que Husserl considère ici comme un principe antérieur en soi n'est affirmé par lui que parce qu'il transforme indûment un postulat indispensable de méthode en un principe ontologique. Il est évident que *dès lors que je me borne par méthode à décrire ma conscience*, je ne pose que son existence, de laquelle je ne puis d'ailleurs douter. Mais rien ne prouve qu'ultérieurement je doive

(1) Cf. p. 18 des *Méditations cartésiennes*. « Par conséquent, en fait, l'existence naturelle du monde — du monde dont je puis parler — présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité du second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal » (édit. Colin, 1931, trad. Mlle PFEIFFER et M. LEVINAS).

(2) *Ibid.*, p. 17.

me borner à cette description ; rien ne prouve non plus que l'existence de cette pensée que je décris soit ontologiquement antérieure à celle des choses qui sont incluses dans le monde. Si, sur le plan particulier de la réflexion philosophique, c'est la pensée qui s'offre comme le premier objet de l'existence duquel le philosophe ne puisse douter, rien ne prouve que l'ordre suivi par cette méthode proprement philosophique doive refléter l'ordre de l'existence. En réalité seule une critique de la portée de la connaissance peut me permettre d'établir si ma pensée a pour objet fondamental l'*ego* transcendantal ou une intersubjectivité transcendentale ou encore un *ego* phénoménologisant, ou si elle a au contraire pour objet une pluralité d'êtres que l'ensemble des pensées n'épuise pas : d'une manière plus générale seule une critique peut établir si c'est l'idéalisme, ou le réalisme, ou une position irréductible à l'un et à l'autre qu'on doit juger vrai. Or un examen de la connaissance en général ne sera possible qu'après que j'aurai décrit ma pensée : car il y a de fortes chances pour que je sois incapable de critiquer la portée de la pensée en général si je ne connais même pas la mienne. C'est par conséquent adopter une attitude dogmatique et naïve que d'adhérer dès le début d'une description de la pensée à des idées préconçues réalistes ou phénoménologiques : car c'est préjuger de l'être bien avant qu'une critique de la portée de cette pensée ait pu déterminer ce que nous pouvons saisir de lui.

C'est ce qu'il est facile d'établir d'une manière encore plus directe en considérant non pas le préjugé initial sur lequel s'édifie la phénoménologie de Husserl, mais ma conscience, telle qu'elle se dévoile à ma réflexion quand je cherche à la décrire. Il importe, disions-nous, qu'une étude de la conscience évoque et restitue les actes les plus différents d'une conscience humaine tels qu'ils ont été, et, par conséquent, qu'elle les fasse revivre dans l'originalité qui est propre à chacun d'eux. Or j'ai vécu sans aucun doute des moments où ma conscience me faisait apparaître des objets qu'elle me faisait saisir à tort ou à raison comme réels : cela se produisait, par exemple, quand je percevais un arbre, quand je sentais sous mes pieds un escalier que je montais, quand j'étais attentif à une personne qui se trouvait en face de moi. Tantôt, en même temps que des objets réels, c'était une action à demi-physique de moi-même qu'elle me faisait apparaître, comme quand j'étais attentif à ne pas tomber d'une passerelle étroite pour arriver de l'autre côté du torrent. Tantôt enfin c'étaient des phénomènes comme tels que ma conscience de jadis me faisait apparaître : je pensais, par exemple, que telle douleur que je ressentais n'était rien d'autre

qu'un état de conscience, ou bien je me représentais comment et pour quelles raisons Husserl, dans le but d'établir une science philosophique, concevait les perceptions actuelles et la science en général comme ne pouvant être bien fondées qu'à partir d'une réduction de la conscience à des phénomènes purs, ces phénomènes étant conçus comme les corrélatifs d'un *ego* transcendantal, lui-même membre d'une société de monades dont la phénoménologie nous livre le secret constitutif. Or une description de conscience fidèle n'a pas à privilégier un de ces types de forme de conscience : celles qui me font apparaître des objets comme réels et celles qui me font apparaître comme réelle une action de moi-même sur des choses valent tout autant pour la description que celles qui me font apparaître un flux du vécu à titre de phénomène pur ou que celles, par ailleurs, qui me feraient apparaître des fictions comme telles.

La description doit donc bien effectuer une réduction, puisqu'elle fait abstraction de la question de savoir si c'est le réalisme qui est vrai, comme le donnerait à penser l'attitude naturelle dans la perception, ou si la vérité réside, comme le croient certains philosophes, soit dans l'idéalisme, soit dans une autre conception. Mais comme cette réduction des affirmations humaines à la conscience qu'elles impliquent ne peut d'abord être que méthodique, et par conséquent provisoire, elle ne saurait avoir à elle seule aucun titre à se présenter dogmatiquement comme fondement de toutes les sciences avant un examen critique de la connaissance humaine, et elle ne me donne par conséquent aucun droit de trancher dogmatiquement dans le sens de l'idéalisme, pas plus que dans le sens d'un réalisme ou de toute autre position ontologique d'ordre général : elle ne m'autorise donc aucunement, touchant la conscience qu'elle me permet d'étudier telle quelle, à la considérer elle-même comme un pur phénomène extra-mondain, non plus d'ailleurs qu'elle ne me permet de la concevoir, ainsi que le fait la psycho-physiologie, comme située dans un monde ou, plus exactement, comme ontiquement corrélatrice d'un corps propre parmi d'autres corps. De tels problèmes, tout relatifs à la nature de l'être de la conscience, sont sans doute essentiels, mais ils ne peuvent être abordés par la philosophie proprement dite qu'ultérieurement à une description philosophique de cette conscience : en d'autres termes le philosophe, avant de spéculer sur la « nature » de l'être de la conscience, comme avant de spéculer sur l'être en général, doit d'abord, ainsi que nous l'avons fait, réfléchir sur ce qu'un homme peut saisir de la conscience humaine ; il doit ensuite découvrir

et décrire cette conscience en tant que conscience de fait et sous ses formes de fait, en faisant au besoin préalablement accéder à l'existence de fait dans sa conscience personnelle telle ou telle de ces formes, et cela par une mise en jeu de cette conscience qui est la seule des consciences humaines à lui appartenir en propre. Tel est le seul point de départ d'une philosophie vraiment critique : elle commence par éliminer non seulement tout dogmatisme naïf au sujet de l'être en général, mais tout dogmatisme naïf au sujet de la saisie par le philosophe de la conscience qui découvre ou qui pense l'être. Je n'ai donc aucunement à réduire systématiquement des actes de conscience à des phénomènes purs, ni à concevoir comme une phénoménologie la description que j'en effectue : je me bornerai au contraire avec prudence, laissant provisoirement de côté les idées de phénoménologie et de conscience transcendente aussi bien que celle d'une ontologie phénoménologique ou non, à appeler ma description description et ma conscience conscience (1), et je réserverai pour une critique ultérieure conditionnée par cette description de la pensée humaine le problème de l'être saisissable par l'homme, tout comme celui de la découverte qu'il peut en faire en général ou celui des principes de la science qu'il peut en acquérir. Et ce que ma description prendra pour objet premier, ce sera simplement tel ou tel acte de conscience de tel ou tel homme particulier en s'efforçant, dans la mesure du possible, de n'en privilégier aucun.

(1) Comme le fait à juste titre René LE SENNE dans *Obstacle et valeur* (édit. Aubier).

## § 9.

*Les modes d'unité que la réflexion découvre en premier entre certains actes divers d'une même conscience ne sont autres que les tendances.*

La condition d'une description de conscience c'est, disions-nous, que nous évoquions dans leur originalité propre, pour autant que nos possibilités nous le permettent, les différents actes momentanés d'une même conscience humaine. Mais cette évocation ne va-t-elle pas nous disperser dans l'examen d'une diversité d'actes de conscience ne présentant aucun lien entre eux ? Dans ce cas, autant d'actes momentanés d'une même conscience, autant d'objets différents : s'il en était ainsi aucune description de conscience ne présenterait le moindre intérêt, puisque l'étude d'un acte de conscience passé ne serait d'aucune utilité pour celle des autres actes de conscience. Mais, en réalité, nous n'avons pas à craindre cet échec : car la réflexion rétrospective sur les actes d'une même conscience va nous faire découvrir entre certains d'entre eux une sorte d'unité vécue dont il est impossible de ne pas tenir compte en les décrivant. Certains actes de conscience ont en effet pour caractère intrinsèque d'être vécus comme continuant d'autres actes de conscience qui les précèdent et comme en préparant d'autres qui les suivent. Je me souviens, par exemple, d'un moment où j'étais dans le train pendant un voyage de Paris à Milan : je me complaisais à songer aux vacances que j'allais passer, après les mois de travail que je laissais derrière moi : immanent à ma conscience, il y avait le contraste entre mon travail passé et le loisir qui allait être le mien, que je désirais et que j'idéalisais : ma conscience était conscience d'aller d'un certain passé à un avenir qu'elle projetait. Il résulte de l'inclusion à cet état d'esprit d'une telle conscience du passé et de l'avenir que, quand j'évoquerai un acte de conscience relatif au travail que j'effectuais à Paris dans la période antérieure, la notion du souvenir que j'ai gardé du voyage lui-même exige que je conçoive

ce premier acte de conscience comme ayant été vécu auparavant : et de même, quand j'évoquerai le souvenir d'un moment passé à Milan, la notion du souvenir de ce voyage exige que je conçoive cet autre moment comme ayant été vécu ensuite. Ainsi, pour autant que le souvenir de ce moment passé dans le train me le fait évoquer comme allant d'un certain passé à un certain avenir, ce voyage vécu m'apparaît comme un acte de conscience qui en continue d'autres et que d'autres continueront. En même temps que l'existence passée de certains actes de ma conscience je suis donc obligé d'admettre entre certains d'entre eux une continuité qui n'est pas postulée, qui n'est pas une simple hypothèse émise à partir du souvenir de ces actes, mais que ma mémoire et ma réflexion me contraignent d'admettre comme leur étant inhérente du fait qu'elle a été vécue par moi au cœur même de chacun d'entre eux.

Ce fait fondamental n'a pas échappé à des philosophies aussi différentes que celles de Hume, de Bergson et de Heidegger. Mais les idées de chacun d'eux me feraient hésiter entre différentes façons de le comprendre. Je pourrais dire, utilisant les idées de Hume, que, lors de mon voyage, j'avais le sentiment d'un passage coulant et facile du souvenir de mon travail de Paris à mon impression qui était alors actuelle de voyager en wagon et que j'avais également le sentiment d'une transition aisée de cette perception actuelle du wagon en mouvement à l'imagination de l'emploi de mes vacances ; et comme le fait Hume, je pourrais appeler relation ou association d'idées la qualité par laquelle deux idées incitent mon imagination à ce passage facile de l'une à l'autre (1). Bergson dirait que ma conscience était alors en train de durer, c'est-à-dire qu'elle était du « se faisant » qui condensait en soi un certain passé pour aller vers un avenir nouveau. Je pourrais enfin, usant de la notion de temporalisation de Heidegger, dire que je vivais les moments de mon voyage comme s'ex-tendant chacun de mon travail à Paris à mon emploi du temps de Milan, et cela en vertu d'une structure plus originelle qui me ferait m'ex-tendre de ma naissance à ma mort (2). Cependant aucune de ces trois manières de comprendre le degré de continuité inhérent à ma conscience ne saurait apparaître comme suffisante quand je l'examine de façon

(1) Cf. HUME, *Traité de la nature humaine*, liv. I, Première Partie, section IV (trad. André LEROY, édit. Aubier).

(2) Cette structure est celle du Souci. Cf. *Sein und Zeit*, 2<sup>e</sup> section, chap. V, dans la traduction CORBIN. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique*, édit. Gallimard, pp. 172-173.

plus approfondie. Il faut, nous allons le voir, que la description éclaire ce sentiment de continuité vécue en partant d'une idée à la fois plus commune et plus profonde, la notion de tendance : dès lors il me faudra dire que j'étais en train de tendre, à partir d'un certain passé dont j'avais conscience, vers un certain avenir dont j'avais également conscience. Et nous allons montrer que, si cette notion s'impose en premier à une description de conscience, c'est pour deux raisons à la fois. D'abord nous ne saurions nier que nous ressentons en nous des tendances, de sorte que l'idée de tendance ne saurait être rejetée par une description de la conscience qui veut être vraie. Ensuite cette notion de tendance présente l'avantage d'être plus souple et, en conséquence, de conduire à des déterminations plus précises que les idées ou les intuitions d'association, de durée concrète ou de temporalisation (1) : ces dernières intuitions ou idées sont à la fois trop unilatérales et trop rigides.

Commençons par établir le premier point. Je suis assis à ma table de travail, je m'aperçois que j'ai froid et je vais fermer la fenêtre de ma chambre. D'un côté j'ai effectué suivant les instants des opérations dont j'avais une conscience sans cesse différente : me dresser, faire un pas après l'autre en contournant la table, aller de la table à la fenêtre, tourner la poignée, revenir de la fenêtre à la table. Mais d'un autre côté il me faut considérer ces opérations diverses et les actes de conscience successifs qui constituent les prises de conscience de leurs effectuations respectives comme ayant été les moments successifs d'une même action globale. L'unité de cette action, je suis contraint de l'affirmer pour deux raisons. D'abord parce que ma conscience était sans cesse orientée vers un résultat qu'elle visait à obtenir dans un avenir qui n'était pas immédiat : ce but, c'était de revenir à ma table de travail après avoir fermé la fenêtre. Ensuite parce qu'elle avait à chaque instant l'impression de passer avec facilité de l'une de ces opérations élémentaires à une autre immédiatement postérieure. C'est pour ces deux raisons à la fois que la succession de ces opérations m'apparaissait comme le déroulement continu d'une même action. D'ailleurs, dans le cas particulier qui nous occupe, le second de ces aspects communs à ces différents actes de conscience se trouve dérivé du premier : c'est parce que je visais un avenir relativement lointain que, pendant toute la durée de l'action, ma conscience me donnait l'impression de passer avec facilité de l'opération élémentaire d'un moment à celle du moment

(1) Telle du moins qu'elle est conçue par Heidegger.

immédiatement postérieur : car, exigeant sans cesse activement ce résultat final, elle ne prenait pas pour but chacun des résultats momentanés de la réalisation qu'elle suscitait : au lieu de s'en satisfaire et de prendre en eux une sorte de repos, elle me donnait l'impression de glisser sur l'opération élémentaire présentement suscitée de l'action pour entrer dans l'actualisation de l'opération suivante, celle-ci ne me rapprochant elle-même du but que pour me permettre de m'en rapprocher davantage encore. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est le fait plus général que l'unité d'une action, unité que nous éprouvons comme telle, implique que nous ayons conscience de nous-même comme « exigeants ». C'est cette exigence active que nous désignons du nom de tendance ou de désir : chacun dira, et nous dirons, que mon action a contenté le désir que j'avais de fermer la fenêtre et d'avoir moins froid. Ainsi le cas particulier que nous venons d'analyser fait apparaître avec évidence que la conscience, en pareille occurrence, implique essentiellement une tendance. Or il serait facile d'aboutir à la même conclusion à partir de l'examen de n'importe quel acte de conscience particulier. D'une manière générale, et abstraction faite du cas particulier que nous venons d'examiner, une tendance apparaît à la description comme une exigence active relative à un avenir immédiat ou médiate : l'avenir n'est alors visé qu'en fonction d'une telle exigence, cependant que le passé vécu est saisi de façon plus ou moins implicite comme laissé en arrière par cette visée. Et il apparaît également que la conscience implique essentiellement une modalité particulière plus ou moins déterminée d'exigence active de cet ordre : constamment, elle passe présentement d'un certain passé à un certain avenir qu'elle ne peut pressentir qu'en fonction de cette exigence relative à lui. Il apparaît d'autre part qu'à un moment donné la conscience peut être simultanément orientée par plusieurs tendances ou exigences différentes relatives à l'avenir : dans le cas particulier que nous avons examiné, par exemple, l'une de ces exigences est relative à un avenir médiate et l'autre à l'avenir immédiat ; et à une analyse plus poussée la complexité peut parfois se révéler plus grande encore.

En nous amenant à cette affirmation première de l'existence de tendances concrètes inhérentes à la pensée, notre méthode de description de la conscience nous met en accord avec la plupart des philosophies contemporaines : certaines d'entre elles sont édifiées tout entières sur la notion de tendance : c'est le cas de la psychologie de Freud et des autres psychanalystes, de la psychologie de Pierre Janet, de celle de Burloud, le cas enfin de la philo-

sophie de Jean Laporte. Sauf les travaux de Laporte, qui se place à un point de vue purement réflexif, les philosophies que nous venons de mentionner définissent les tendances comme pouvant être décelées non seulement du point de vue d'une psychologie de conscience, mais du point de vue d'une psychologie du comportement. Bien plus, à partir de points de départ différents, elles insistent toutes sur le fait que c'est la notion de tendance qui fait apparaître la connexité de ces deux points de vue, et cela parce qu'elle est la seule à nous permettre de découvrir une unité de sens entre certains faits physiologiques et certains faits de conscience : psychologie de conscience et psychologie du comportement s'unissent dès lors étroitement. Nous croyons nous-même qu'en découvrant cette fonction de liaison que la tendance exerce entre le physiologique et le psychique, ces différents philosophes ont apporté une garantie supplémentaire du caractère positif de la notion de tendance, sans parler du rôle thérapeutique que cette notion vient jouer de ce fait même dans la psychanalyse. Mais dans les limites de ce travail, qui se borne à déterminer les conditions de la découverte par l'homme de la conscience humaine, nous n'avons pas à faire état de cet argument, bien qu'il nous paraisse entièrement valable du point de vue d'une psychophysiologie concrète, et bien que ce point de vue nous paraisse avoir son prix, aussi bien que le point de vue purement philosophique auquel nous nous plaçons ici, et qui consiste à réfléchir en premier sur la manière dont nous pouvons saisir la pensée humaine.

Il est vrai qu'on objectera avec raison que ni le grand nombre des philosophes qui sont d'accord pour attribuer une valeur objective à la notion de tendance, ni l'examen direct des actes de conscience sur lesquels nous venons de nous appuyer ne sauraient entièrement suffire à la justifier : car si évidente qu'apparaisse une affirmation, il faut également qu'elle apparaisse encore évidente après l'examen des arguments dont l'intention est de la ruiner. Or il est des philosophes qui ont considéré comme artificielle cette notion de tendance. Et nous ne saurions nous dispenser d'examiner leurs raisons. Jean-Paul Sartre, en particulier, n'a-t-il pas établi, grâce à une prise de connaissance de la conscience qu'il appelle réflexion pure, que les tendances ou appétits sont des « idoles » et des « fantômes » (1) ? Et n'a-t-il pas montré que les philosophes qui ont cru ou qui croient à leur existence sont abusés par une « réflexion impure et complice » ?

(1) SARTRE, *L'être et le néant*, édit. Gallimard, p. 249.

La manière la moins dogmatique d'examiner ces critiques sera de les considérer non pas tant isolément que dans leur rapport à l'attitude d'esprit et à la conception de la connaissance de soi qui leur donnent toute leur force. Or si nous montrons qu'elles ont leur source dans deux attitudes possibles qui semblent d'abord fondées et que ces attitudes sont en réalité génératrices d'illusions, ces critiques tomberont d'elles-mêmes. Ces deux attitudes dérivent à leur tour, nous allons le voir, d'une illusion plus fondamentale qui est relative à la saisie de soi-même, qui a entravé partiellement le développement de la psychologie introspective, et qui s'est trouvée nuisible à ceux-là mêmes des philosophes qui ont aperçu la fécondité de la notion de tendance. Ou plutôt les psychanalystes seuls ont échappé totalement à cette erreur, peut-être parce que un Freud et un Adler étaient des médecins principalement penchés sur les personnes dont ils s'occupaient et parce que leur métier même ne leur laissait pas le temps de s'emprisonner dans une illusion philosophique que Descartes a transmise à tous ses successeurs. Cette conception philosophique illusoire, nous l'avons déjà dissipée : elle consiste à s'imaginer qu'il suffit de se pencher sur sa conscience actuelle pour en découvrir l'essence. Nous avons montré qu'en réalité, avant de conclure soit sur la nature de ma conscience, soit sur la manière dont elle existe, à plus forte raison avant de conclure sur la conscience humaine en général, il me faut apercevoir que ma vue actuelle sur moi-même, si je m'y limite, ne peut être que confuse. Elle est juste suffisante pour me faire agir ou penser dans un sens donné : mais elle me prive par là-même de la conscience de ce que j'ai été ou serai quand j'agirai dans d'autres sens. Dès lors vouloir considérer que cette vue actuelle, qui est provisoire par essence, constitue l'unique source d'une connaissance philosophique ou tout simplement d'une connaissance réfléchie de moi-même, c'est transformer une conscience *qui se bouche provisoirement dans certains sens* pour les besoins de l'action ou de la pensée du moment en une conscience *qui s'est définitivement bouchée dans ces mêmes sens* pour les besoins d'un système philosophique. Et, en même temps, cette attitude oblige la conscience du philosophe ainsi rétrécie à s'engager dans l'une ou l'autre de deux voies différentes où il risque également (1) d'être conduit à fermer les yeux sur l'expérience humaine de la tendance.

D'une manière générale, en effet, si je veux *observer actuellement ma conscience en tant qu'elle est actuelle*, je puis prétendre en

(1) Mais non pas forcément.

acquérir soit une conscience réfléchie d'ordre théorique, soit une conscience réfléchie d'ordre dynamique ou même d'ordre moral : mais, dans les deux cas, je risque de me tromper sur la portée de la notion de tendance.

Si on effectue la première tentative, qui n'est aucunement celle de Sartre, on pourra être séduit par l'idée d'apercevoir sa conscience comme une « donnée », toute momentanée peut-être, mais aussi achevée dans son instantanéité qu'une essence susceptible d'être fixée par une pensée attentive. Mais de la sorte on interrompt le mouvement primitif de sa conscience et on le remplace par une autre disposition d'esprit qui consiste à chercher dans sa conscience actuelle une ou plusieurs données qui la révéleraient. On se garde bien de se demander si cette nouvelle attitude d'esprit ne correspondrait pas à une tendance intellectuelle qui se caractériserait par un mouvement qui lui serait propre : on s'abandonne à elle et on finit par croire qu'on est parvenu à constater en soi ce que cette disposition d'esprit consistait à rechercher : on croira trouver dans sa conscience des sensations, images ou idées se suffisant à elles-mêmes et accompagnées d'états affectifs suffisamment achevés eux-mêmes pour que tout cet ensemble apparaisse comme constituant essentiellement *ce qu'est* ma conscience présente. On prétendra dès lors que notre expérience immédiate de notre conscience ne porte que sur ces états affectifs et intellectuels statiques et on pourra croire que c'est seulement par un raisonnement qu'on est amené à former d'une manière tout hypothétique l'idée de certaines tendances qui expliqueraient la succession de ces états. Mais c'est la méthode même de l'observation qui est ici défectueuse. Vouloir observer sa conscience comme un objet donné dans l'instant, c'est porter toute son attention à la fiction d'une prétendue donnée immédiate : or cette fiction aboutit à me masquer le caractère qu'a ma conscience d'être agissante ou, si l'on préfère, ce caractère qu'a ma conscience de s'orienter vers un avenir immédiat qui prolonge le présent ou vers un avenir lointain qui le dépasse. On fige ainsi sa conscience, et, comme on ne prend pas conscience de l'action de la réflexion par laquelle on la fige, on ne s'aperçoit pas que cette réflexion n'est qu'une manifestation contre nature de cette orientation du passé à l'avenir qui demeure le caractère sans cesse présent d'une conscience.

La tentative qu'effectue Sartre est du second ordre. Pour lui quand ma réflexion sur ma conscience est vraiment pure, ce n'est pas de façon théorique, à la manière d'un objet, qu'elle me la fait saisir, mais comme un quasi-objet. C'est en effet comme une

temporalité fondamentale qui est « refus d'être soi » (1) qu'elle me fait « reconnaître » (2) ma propre conscience. Ma réflexion me livre donc ma conscience actuelle non comme une donnée, mais comme l'être que j'ai à être (3), bref comme un être dont aucune nature actuelle ne vient limiter la liberté. Il n'est rien d'autre que l'être actif d'une « totalité qui se refuse » parce qu'elle est « arrachement à soi dans l'unité d'un même surgissement » et parce qu'elle « court après soi » (4). Et sans doute ne peut-il pas changer son passé, mais il ne peut avoir-à-être-pour-soi ce passé que dans le dépassement néantisant de l'ek-stase présente (5), qui est elle-même révélation à soi comme manque et par conséquent en corrélation fondamentale avec l'ek-stase future, de sorte qu'en fin de compte « le pour-soi est (...) *l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera* » (6). Dès lors ni ma conscience préreflexive ni ma réflexion authentique ne sauraient me donner la conscience de tendances : car il résulte du mode d'être de la conscience que ce qu'on nomme couramment actualisation d'une de ses tendances est en réalité son être pour soi en train de se faire de cette manière par un libre projet.

On voit que Sartre conçoit en fin de compte la conscience comme ayant sans cesse à trancher soit d'une manière implicite soit d'une manière explicite des problèmes pratiques concernant l'être qu'elle a à être, et qu'il conçoit en même temps la réflexion pure qui saisit la conscience dans son être véritable comme étant elle-même d'ordre dynamique, ce qu'il exprime en disant qu'elle est « débordée par elle-même et sans explication » (7). S'il juge la notion de tendance artificielle, c'est précisément par suite de cette façon même dont il se penche sur le pour-soi en train de se faire présentement : il s'y penche non pas, comme la psychologie introspective traditionnelle, pour y découvrir une donnée, mais cette fois pour y découvrir son caractère d'être en train de se faire. Et certes, tel est bien le caractère de la conscience en tant qu'elle est présente : elle est en train d'agir, à partir d'un certain passé qu'elle laisse en arrière, vers un avenir qui n'est pas quel-

(1) *Ibid.*, p. 204.

(2) Cf. *ibid.*, p. 202. « La réflexion est reconnue plutôt que connue. Elle implique une compréhension préreflexive de ce qu'elle veut récupérer comme motivation originale de la récupération. »

(3) Cf. *ibid.*, p. 202. « La réflexion qui nous livre le réfléchi non comme un donné, mais comme l'être que nous avons à être, dans une indistinction sans point de vue, est une connaissance débordée par elle-même et sans explication. »

(4) *Ibid.*, p. 196.

(5) *Ibid.*, p. 188.

(6) *Ibid.*, p. 558, souligné par Sartre.

(7) *Ibid.*, p. 202.

conque, mais fonction de la manière dont elle s'engage actuellement. De ce point de vue l'œuvre de Sartre critique d'une manière définitive toute prétention à observer sa conscience présente pour y constater une « donnée » psychique (1). Cependant si Sartre a raison de marquer fortement qu'en tant qu'elle est présente, la conscience est en train de s'engager dans un certain sens, s'il a raison de montrer qu'elle exclut, du fait même de cet engagement constitutif, d'autres modes d'engagement et qu'elle apparaît dès lors constamment comme « choix en train de se faire » (2), il bute par contre dans une impasse lorsqu'il confond l'exigence actuelle d'une action à laquelle mon présent est toujours assujéti et l'objet même de ma réflexion sur ma conscience. Il y a contradiction à vouloir spéculer sur ce qu'on est précisément en train de faire : car le faire, en tant qu'il fait, est en train de modifier en se modifiant et d'autre part il reste tout borné au sens actuel de son action. La fonction propre de la connaissance est au contraire de soustraire dans une certaine mesure ce qu'elle connaît, par l'idée qu'elle en acquiert, à la fuite du temps et d'élargir la conscience en accroissant son champ de vision. Entre ces deux fonctions de la conscience, l'une ne discernant que juste assez pour agir, c'est-à-dire fuitivement et de façon à passer à une nouvelle étape de l'action, l'autre constituant des connaissances stables susceptibles d'être étendues, il y a divergence radicale d'intention et c'est en vain qu'on prétend essayer d'engager simultanément dans ces deux voies le principal de la conscience vive ou, si l'on préfère, le principal de son attention. Bergson avait déjà pénétré dans cette impasse. Sans doute était-ce dans un but différent : alors que Sartre s'y engage dans le dessein principal de saisir la liberté de la conscience et de fonder ontologiquement l'usage de cette liberté, Bergson en attendait de

(1) Dans un ouvrage où il montre fort bien la nouveauté du point de vue de Sartre, Jeanson écrit de la psychologie classique : « Ayant abstrait le « fait » pour se désintéresser du « faire », considérant ce qui est à part de sa *réalisation*, elle se limite à l'analyse d'une *matière* dont on ne comprendra jamais ensuite qu'elle se fasse *puissance* de mise en forme d'elle-même. » (Francis JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 52, éditions du Myrte. Les mots soulignés le sont par l'auteur). C'est très vrai, à titre de tendance, de la psychologie classique, bien qu'elle ne s'y réduise pas entièrement. Mais la psychologie classique n'est pas seule à exister actuellement, et on ne saurait attribuer la même tendance à des œuvres comme celle de Bergson ou celles des psychanalystes. Même à ne point parler d'Adler ou de Jung, il faudrait distinguer entre la théorie de la psychanalyse freudienne et sa pratique, laquelle est essentiellement relative au « faire » du sujet psychanalysé.

(2) Cf. *L'être et le néant*, p. 558. « La liberté du pour-soi est toujours *engagée* : il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui pré-existerait à son choix. Nous ne nous saisissons jamais que comme « choix en train de se faire. »

pouvoir spéculer sur le mouvement même de la conscience. Mais ce n'en était pas moins la même gageure. « Pour que notre conscience coïncidât, écrit Bergson, avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fit plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants (1). » En réalité cet effort n'est pas seulement contre nature : il est un effort condamné à l'échec : car visant à exercer simultanément deux fonctions incompatibles, il ne peut que les contrarier l'une par l'autre, empêchant ainsi de s'exercer librement l'une aussi bien que l'autre.

Et sans doute Sartre se rend-il la tâche plus facile que Bergson en jugeant artificielle toute connaissance thétique de soi. Mais on peut se demander ce que sa réflexion non thétique sur la conscience garde encore de la connaissance proprement dite. Elle est selon les mots de Sartre une réflexion qui « nous livre le réfléchi dans une indistinction sans point de vue » (2), une « connaissance débordée par elle-même et sans explication » : Sartre nie donc qu'elle puisse être fondée sur une comparaison méthodique d'expériences intérieures. Mais si elle s'élève ainsi au-dessus de toute confrontation critique, est-elle vraiment une expérience et n'est-elle pas plutôt une sorte d'intuition génératrice de l'ensemble du système de Sartre ? Ne se confond-elle pas avec une vision originale et globale impliquant d'une part une conception ontologique générale qui définit le pour-soi par opposition à l'en-soi, d'autre part une certaine manière de concevoir la liberté et la conscience morale ? Des intuitions de ce genre peuvent bien avoir une portée en philosophie générale et une portée d'ordre moral : il en est ainsi quand le système dont elles posent (3) les lignes directrices, fait saillir, comme nous paraissent le faire certaines affirmations générales de Sartre, des vérités qui, touchant le réel ou la pratique, avaient jusqu'alors échappé à l'attention des philosophes (4). Elles peuvent également dégager

(1) BERGSON, *L'évolution créatrice*, édit. Alcan, p. 258. C'est Bergson qui souligne.

(2) SARTRE, *L'être et le néant*, p. 202.

(3) Nous employons le mot à dessein. « Car une intuition philosophique, écrit profondément Lagneau, à propos de l'argument ontologique de Spinoza, n'est pas une constatation passive, mais un jugement à plusieurs termes, intuitif en ce seul sens qu'il est ultime, fondé sur lui-même » (*Écrits de Jules Lagneau*, édit. Union pour la vérité, p. 284).

(4) Ce n'est pas ici le lieu de discuter le système de Sartre. En particulier l'examen de son point de vue indubitablement nouveau sur la liberté dépasse-

certains caractères soit des actes de conscience en général, soit de certains d'entre eux : car les consciences humaines, dans leur orientation propre et dans leurs projets effectifs, ne sont jamais indépendantes de certaines prises de position implicites ou explicites d'ordre moral et même d'ordre philosophique. Mais ces sortes d'intuitions totalitaires sont cependant insuffisantes pour fonder une réflexion critique sur la conscience et par conséquent pour ruiner à elles seules la notion de tendance. Nous avons montré qu'en réalité, pour être possible, une réflexion sur la conscience doit commencer par provoquer tout un ensemble de rétropections positives faisant chacune surgir le sens de projections d'autrefois. Cette conception ne se heurte pas aux obstacles que rencontrent Bergson et Sartre : les exigences de la réflexion ainsi conçue ne viennent ni modifier l'élan propre à l'acte de conscience observé, ni se buter dans sa partialité particulière, comme elles risqueraient de le faire si elles venaient se confondre avec lui dans « une indistinction sans point de vue » : si en effet la connaissance d'un acte de conscience ne peut être constituée que du point de vue d'un acte de conscience réfléchissante qui lui est postérieur et qui en ressuscite le souvenir, cet acte de conscience réfléchissante bénéficie dès lors, par rapport à l'acte de conscience sur lequel il réfléchit, d'un recul qui lui permet d'être juge sans être partie. Une connaissance thétique de la conscience se trouve ainsi possible. Et la détermination de la possibilité de cette connaissance établit que la psychologie introspective, de Hume à Laporte en passant par Biran et par Bergson, était dans le vrai en s'attachant à la constituer. Mais cette prise de conscience du caractère rétrospectif de la réflexion interdit en même temps au philosophe de substituer des données toutes faites à une conscience essentiellement en train de se faire : c'est comme une histoire, avec ses mesquineries et ses hauts faits, qu'il conçoit alors la conscience d'un homme : il discerne donc que sa conscience, tour à tour, et dans des sens souvent irréductibles, a été « en train de se réaliser », à partir chaque fois d'un passé de jadis et vers un avenir qu'elle projetait alors ; et il se trouve ainsi incité à discerner dans leur dynamisme concret

rait les limites du présent travail. Mentionnons cependant qu'en parlant de ses innovations fécondes, nous pensons par exemple à l'idée d'une psychanalyse existentielle qui viendrait compléter la psychanalyse proprement dite. Bien que les modalités particulières de cette psychanalyse existentielle puissent ne pas être conçues de la même manière que Sartre, l'idée même de ne pas isoler d'une prise de position particulière par rapport à l'être le développement historique d'une conscience individuelle nous paraît devoir être des plus fécondes (cf. *L'être et le néant*, IV<sup>e</sup> Partie, chap. II).

et dans leurs différences les divers élans vivants selon lesquels elle est susceptible de se projeter vers l'avenir. Dès lors cette connaissance de la conscience, bien loin de s'isoler des exigences concrètes de l'action, me permet de mieux décider de son sens : elle me porte à chercher s'il est un de ces projets que je dois continuer de réaliser à l'avenir ou si, avant de m'engager définitivement, je dois chercher à découvrir et à assumer un projet d'action qui soit différent d'eux.

Ajoutons que Sartre conçoit de façon défectueuse non seulement la manière dont peut s'opérer la réflexion sur la conscience, mais la notion elle-même de tendance. D'après lui le psychologue concevrait les tendances comme des « existants en soi » et il en résulterait « que leur caractère même de force est contredit par leur repos intime d'indifférence et que leur unité est éparpillée en pure relation d'extériorité » (1). Mais cette substantialisation n'est aucunement le fait de tous les psychologues. C'est en vain qu'on chercherait chez Laporte, par exemple, une pareille conception de la tendance. Si nous reconnaissons en nous des tendances, c'est qu'il arrive souvent que plusieurs de nos actes de conscience se révèlent comme ayant continué les uns à la suite des autres un élan qui visait un même but. En particulier ce que Sartre entend par intention ou par projet n'est pour nous qu'une modalité particulière de la tendance. Ce n'est donc pas pour sortir de la conscience en train de se faire ni pour poser en dehors d'elle une multiplicité d'êtres inertes que nous avons admis ou plutôt constaté des tendances : c'est parce que nous avons suivi rétrospectivement les intentions et projets successifs, implicites ou explicites, par lesquels elle s'élance à chaque instant en avant en se temporalisant, tantôt continuant de réaliser le même projet, ce qui revient à dire qu'elle est alors l'actualisation d'une même tendance, tantôt s'engageant dans de nouveaux projets, ce qui revient à dire qu'elle est alors l'actualisation d'une nouvelle tendance.

Il est certain pourtant que, si l'on admettait la thèse de Sartre selon laquelle ces intentions et ces projets ne sont que des modes d'action librement créés par le pour-soi au fur et à mesure de leur production, il vaudrait mieux ne pas se servir du mot de tendance : celui-ci, en effet, peut aussi bien désigner une poussée en avant principalement passive, que la réalisation principalement active d'un projet choisi ou repris. Mais cette thèse est insoutenable. Que la conscience soit sans cesse en train de se

(1) SARTRE, *L'être et le néant*, p. 249.

faire ne prouve aucunement qu'elle puisse agir sans la pulsion dominante, l'aide ou la résistance de poussées intérieures qu'elle rencontre et ressent en elle de manière à demi-passive. Et sans doute cette conscience d'impulsions, de complicités ou d'obstacles d'ordre intérieur serait susceptible d'être conçue dans certains cas, et peut-être à juste titre, comme une démarche de mauvaise foi par laquelle la conscience se masquerait à elle-même sa propre liberté. Mais il est des cas où l'on ne saurait interpréter la conscience de la sorte sans la caricaturer. Quand je ressens l'aiguillon de la soif, ce n'est pas de mauvaise foi. Et il en est de même quand l'effort que j'accomplis contre des résistances intérieures éprouvées comme telles passe cependant à travers ces résistances en parvenant aux termes de son projet, malgré leurs pesées qui semblent alors léser ma chair vive : comme mon action aboutit quand même, on ne saurait alors voir dans la conscience de ces tendances qui me résistent ni une possibilité impure, ni le résultat d'une mauvaise foi complice de ma lâcheté.

Ce n'est donc qu'en bornant son regard entre les œillères d'une réflexion philosophique sur sa seule conscience actuelle qu'on peut être conduit à nier qu'on puisse avoir vraiment conscience de tendre vers tel ou tel objet. Car on peut alors se laisser fasciner soit par le désir de constater une donnée intérieure facile à contempler, soit par l'illusion que l'action présentement effectuée est pure de toute impulsion intérieure que la conscience ressentirait de manière à demi-passive : si l'on ne peut pas forger entièrement à sa guise une longue période de la vie de sa propre conscience, la conscience par contre du moment présent d'une réflexion ou d'une action peut, dans une certaine mesure, se gauchir elle-même de manière à s'illusionner sur l'intention vivante qui la constitue (1). On peut le vérifier d'une manière plus directe en montrant qu'il suffit soit de se borner à vivre sans réfléchir sur sa conscience actuelle, soit d'appliquer sa réflexion philosophique à ce que sa conscience a été dans le passé pour qu'on ne puisse plus douter que la conscience ne soit essentiellement conscience de certaines tendances.

(1) L'intelligence humaine dispose en effet, de par la nature de son présent vécu, d'un pouvoir qui est, à la lettre, celui d'un illusionniste : elle peut grâce à un « savoir se regarder en se faisant » escamoter son passé réel et se détourner de son avenir réel pour leur substituer ce qu'elle daigne, à travers l'autosuggestion du moment, imaginer de l'un et de l'autre. En d'autres termes chacun de nous peut fort bien devenir un homme qui se monte le coup. La conception sartrienne de la mauvaise foi a commencé de façon remarquable l'analyse critique de ce pouvoir aussi dangereux que séduisant, mais elle ne l'a peut-être pas conduite jusqu'au bout. (Cf. *ibid.*, 1<sup>re</sup> Partie, chap. II.)

Supposons en effet quelqu'un qui se borne à vivre sans philosopher : on ne serait pas compris de la femme qui désire voir son enfant guérir, on irriterait l'homme qui a faim, si on leur soutenait que leur désir ou leur besoin ne sont que des hypothèses ou des fictions artificielles relatives à l'interprétation qu'ils effectuent de leur conscience. D'ailleurs si l'homme n'était pas conscience de tendre vers tel but ou vers tel objet, ou conscience de le désirer, on ne voit pas du tout, ainsi que Laporte le fait remarquer de façon décisive, comment nous pourrions discerner ce que nous voulons ou ce que nous désirons de ce que nous subissons (1).

Supposons maintenant une réflexion philosophique sur soi qui ne vienne pas se confondre avec la partialité de l'action dans laquelle est provisoirement engagée la conscience présente, une réflexion philosophique qui sache en même temps évoquer ce qu'a été sa conscience dans la diversité de certains de ses actes. Si je réfléchis de la sorte et si j'évoque ce qui s'est passé en moi pendant l'accomplissement d'une action que j'ai d'abord voulue ou désirée puis que j'ai pu continuer jusqu'à son terme sans en avoir été distrait par des pensées ou par des occupations étrangères, il m'apparaît nécessairement que d'une part mes actes de conscience successifs ont été vécus comme me faisant saisir des modalités variables de cette action et que d'autre part, si je suis ainsi passé de la conscience d'un de ces moments de l'action à la conscience d'un autre de ces moments, cela s'est produit d'une manière si naturelle que je n'ai jamais eu l'impression de la moindre interruption dans la poussée intérieure qui inspirait mon action et qui me faisait aller sans cesse vers le même but. Par contre lorsque je suis obligé d'interrompre une action que je veux accomplir pour m'astreindre à une autre action que les circonstances rendent indispensable, j'ai le sentiment d'une discontinuité au moins relative : c'est qu'ici il manque cette unité de but qui est le fait de ma tendance : mon désir ou mon vouloir se trouve remplacé ou tout au moins doublé par une autre tendance ou intention qui prend momentanément la première place et qui, venant placer son action propre orientée vers sa fin propre au premier plan de la conscience, rompt le glissement facile de la première tendance vers son but. C'est donc bien, comme l'a montré Laporte (2), le caractère de progrès continu dans le même sens d'une pluralité d'actes de conscience successifs qui constitue,

(1) Cf. LAPORTE, *Le problème de l'abstraction*, édit. P. U. F., p. 107 et *L'idée de nécessité*, édit. P. U. F., p. 51.

(2) LAPORTE, *Le problème de l'abstraction*, pp. 110-111.

parmi les différentes manières dont une tendance peut être vécue, celle qui révèle son existence de la manière la plus manifeste : je n'ai pas eu sommeil, je n'ai pas eu faim, dirai-je quand il m'a fallu essayer de dormir ou me forcer à manger sans éprouver ni, dans le premier cas, ce caractère de mouvement facile de la conscience vers une perte du sens du réel qui constitue l'envie de dormir ni, dans le second cas, ce mouvement facile de la conscience à travers la consommation des aliments qui constitue le rassasiement progressif de l'appétit. Un tel progrès continu est indiscutablement senti par la conscience lorsqu'elle est en train de vivre de la sorte. Et il est indubitablement reconnu par la réflexion lorsqu'elle réfléchit sur une action ou une pensée vivante de ce genre sans venir mêler confusément son dynamisme propre au dynamisme de cette action vécue ou de cette pensée. Mais, bien entendu, la tendance peut être vécue par la conscience spontanée ou découverte explicitement par une réflexion rétrospective de bien des manières différentes, qui dépendent en premier lieu des caractères divers des tendances qui sont en nous, et en second lieu de la différence des situations dans lesquelles s'actualise une tendance donnée. En nous bornant à décrire pour l'instant celui des modes de manifestation de certaines tendances qui rend évidente, d'un point de vue purement descriptif, l'inhérence de ces tendances à une conscience humaine, nous n'avons aucunement prétendu décrire tous les aspects qui manifestent ces tendances, ni prétendu que toutes les tendances peuvent se manifester de cette manière.

La notion de tendance s'impose donc à une description de la conscience. Mais ce n'est pas tout : elle présente, du point de vue de cette description, une importance primordiale : son usage progressif peut seul permettre de découvrir les différents degrés d'unité qu'enveloppe le déroulement de fait d'une conscience humaine. Nous allons montrer en effet qu'en comparaison de cette notion, l'idée de relation ou de principe d'association de Hume, l'idée bergsonnienne de durée et enfin l'idée de temporalisation, telle du moins que la conçoit Heidegger, apparaissent comme également incomplètes et unilatérales. Et d'autre part, comme l'idée de tendance n'est constituée que pour permettre de connaître des exigences de fait de la conscience, elle appelle, dans chacun des cas où elle s'applique, des spécifications grâce auxquelles on arrivera à définir des tendances d'ordre différent, dont les notions permettront de serrer de plus près les mouvements vivants de la conscience d'un homme.

Tout d'abord en effet, l'idée de tendance permet de définir

plus précisément qu'on ne l'a fait jusqu'ici les caractères généraux de la conscience humaine. Car lorsque, comme le fait Hume, on conçoit le passage d'un passé au présent ou d'un présent à un avenir comme étant presque toujours le fait d'une relation entre deux idées dont l'une introduit naturellement l'autre, on n'a égard qu'à une conscience en train d'aller d'une impression ou d'une idée à une autre idée qui la suit *immédiatement* : or le propre de la pensée humaine est de pouvoir également avoir conscience d'aller du présent à un avenir *lointain* : à cet égard il y a dans la notion de temporalisation de Heidegger un élément indispensable qui est absent de la conception de Hume. Mais par ailleurs ni Bergson ni Heidegger ne se posent la question de savoir si la relation de la conscience présente avec un avenir immédiat n'est pas irréductible à sa relation avec un avenir relativement lointain. Or si on analyse au contraire ce qu'on entend généralement par tendance, on s'aperçoit que la tendance telle qu'elle est vécue par notre conscience enveloppe nécessairement, d'une manière qui est souvent très apparente, une relation simultanée à ces deux types d'avenir. C'est évidemment le cas de l'espèce de tendance que nous avons analysée plus haut : lorsque j'accomplis, pour fermer la fenêtre et ne plus avoir froid, toute une série de mouvements différents dont j'ai successivement conscience, l'essence de la tendance est alors, tout au long de l'action par laquelle elle vise l'obtention d'un résultat dans un avenir lointain, de subordonner constamment le passage du présent à *l'avenir immédiat* à un mouvement continu *vers cet avenir lointain*, l'engagement du présent dans cet avenir immédiat n'étant plus effectué qu'à titre de moyen implicite pour atteindre cette fin à venir. C'est donc en un double sens que la conscience apparaît ici comme étant une tendance. Dans le premier sens, la conscience actuelle *visé beaucoup plus loin que l'avenir immédiatement postérieur*, sauf à l'instant où elle est sur le point de toucher le but désiré. Dans le second sens elle *est en train de s'engager dans cet avenir immédiat*, de telle sorte qu'il la relaie et vienne servir comme elle à atteindre le même but relativement lointain. On voit que le fait de concevoir l'acte de conscience comme étant essentiellement une tendance en train de s'actualiser à partir d'un passé vers un avenir nous conduit d'emblée à concevoir la structure de la conscience comme étant plus complexe que ne l'ont conçue les philosophes qui l'ont étudiée jusqu'à présent : grâce à l'analyse du type de tendance que nous avons examiné, nous venons de découvrir que la conscience humaine enveloppe d'une manière essentielle et générale deux relations irréductibles et connexes, l'une du

présent à l'avenir immédiat, et l'autre du présent à l'avenir lointain (1).

Mais de plus, le propre de l'idée de tendance est d'exiger d'être diversifiée selon les types d'actes de conscience à partir desquels elle est constituée et dont elle définit les exigences particulières. Du point de vue d'une description de conscience, l'analyse ne fait pas apparaître d'abord une tendance, mais des tendances : dans ces conditions, le seul usage qu'on puisse faire de la notion de tendance, c'est de s'en servir pour déterminer la nature particulière des inclinations de fait qui apparaissent quand on examine quelques-uns des actes d'une conscience humaine : la notion de tendance doit nous rendre capables, en fin de compte, de préciser la façon dont tel homme, à tel moment de son histoire, s'est effectivement orienté vers la pensée de tel objet ou vers l'entreprise ou l'achèvement de telle action. Et sans doute ce pluralisme de fait des tendances humaines n'empêche pas qu'il faille admettre une unité sans laquelle la connaissance humaine, ou, d'une manière plus générale, le sujet humain ne serait pas. Mais la nature de cette unité, nous l'avons vu, apparaît d'abord comme un problème et la question qui se pose en premier à une philosophie vraiment critique est de découvrir en quoi elle consiste : or ce n'est qu'à partir de l'étude de la pluralité de nos actes de conscience et de la multiplicité de nos tendances de fait qu'on pourra arriver avec quelques chances d'objectivité à une détermination au moins partielle de la nature de cette unité. C'est ainsi que, dans un autre ouvrage, il nous a paru essentiel d'opposer deux types de tendances définies par deux modes opposés d'une hiérarchisation intérieure à la conscience. Le premier consiste à subordonner à la visée d'un avenir lointain le passage présent de la conscience à son avenir immédiat, la fonction de ce passage étant de nous rapprocher du but ainsi visé : nous venons de voir un exemple de cette sorte de tendance en analysant l'actualisation du désir que je puis avoir de fermer une fenêtre. D'autre part il est des cas, nous l'avons montré dans cet autre travail, où la tendance se définit par la relation inverse : les anticipations relatives à un avenir lointain n'y sont plus appréciées qu'en tant qu'elles s'offrent *présentement* à la conscience : celle-ci se borne alors à les contempler sans chercher à y faire correspondre une préparation réelle de l'avenir lointain : elle ne jouit que de ce qui s'offre présentement à elle, c'est-à-dire

(1) Sur l'irréductibilité de ces deux relations l'une à l'autre, cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante*, t. I, § 3 (édit. P. U. F.).

en fin de compte, d'un présent vivant qui glisse de façon continue vers un avenir immédiat (1). De la sorte nous avons cru devoir conclure que la pensée humaine ne saurait être définie telle qu'elle est qu'à la condition d'apercevoir une double possibilité qui est la sienne : elle a le pouvoir tantôt de subordonner la conscience d'un présent allant vers un avenir immédiat à la conscience d'un présent allant vers un avenir lointain, tantôt d'opérer la subordination inverse.

En conclusion, au lieu de postuler *a priori* et arbitrairement une unité de conscience dont la conception risque d'être gauchie par les habitudes de pensée ou par les désirs de systématisation du philosophe, nous viserons d'abord à saisir des tendances, c'est-à-dire des modes dynamiques d'unité respectivement relatifs à une multiplicité particulière d'actes de conscience. Ces tendances nous les vivons spontanément. Le but propre d'une réflexion philosophique sur nous-même est de les concevoir clairement et distinctement, en explicitant ce qu'elles nous ont d'abord fait vivre. Mais elle ne peut y arriver qu'à la condition d'avoir d'abord pris soin d'évoquer rétrospectivement et tour à tour une pluralité d'actes momentanés d'une conscience humaine ; et à la condition aussi qu'elle ait su les comparer, de manière à découvrir si leurs orientations respectives sont radicalement différentes ou si au contraire elles sont partiellement identiques. Elle arrive ainsi à des notions de tendances qui seront au moins partiellement déterminées et qui pourront être soit suffisamment incomplètes pour prêter à des généralisations, qui seront d'ailleurs fécondes si elles sont vérifiées par les faits, soit suffisamment déterminées pour donner approximativement la physionomie singulière de tel acte de conscience d'un homme. De la sorte l'unité ne s'établira pas dans une confusion relative au divers, et de ce point de vue l'usage descriptif et *a posteriori* de la notion de tendance, tel que nous le concevons, fait violence à ces habitudes de pensée qui porteraient facilement le philosophe à tout confondre dans sa vision personnelle au moyen de quelques concepts. Ces habitudes, Laporte, approfondissant la réflexion critique ouverte par Bergson sur le danger du concept, a su les démasquer avec acuité dans *Le problème de l'abstraction* et dans *L'idée de nécessité*. L'emploi de la notion de tendance, tel que nous venons de le définir, est peut-être un moyen de courir moins de risques d'y tomber.

(1) Cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante*, t. I, §§ 29, 35, 53 et 63.

## § 10.

*Comment la prise de conscience rétrospective de mes tendances et leur comparaison par la réflexion peuvent contribuer à l'ouverture progressive de ma conscience et présenter pour moi un intérêt à la fois du point de vue de la connaissance de la pensée et du point de vue de ma vie à venir.*

Mais ce n'est pas tout. Le second des modes de saisie par le moi des tendances qui lui sont propres, celui qui est du domaine de la réflexion du moi évoquant les formes passées de sa propre conscience et méditant sur elles, va contribuer d'une manière inattendue à élargir encore la connaissance de moi-même. Et par conséquent, en même temps qu'il oriente les analyses directrices de la description, il va constituer une nouvelle règle de la méthode d'ouverture de ma conscience. Cette réflexion sur mes tendances à partir de leur vie propre peut en effet m'amener à concevoir distinctement non seulement des désirs dont je ressens le mouvement d'une manière vive au moment où je les éprouve, mais des tendances dont je n'avais d'abord qu'une conscience relativement obscure (1). Or la découverte de ces lignes d'orientation dynamique qui étaient d'abord obscures peut m'amener à décider d'agir conformément à elles, non plus d'une manière presque entièrement inconsciente, mais d'une façon qui sera cette fois intentionnelle ; et nous allons voir que de la sorte elle éveille en nous de nouvelles possibilités.

Précisons les manières dont peut venir s'opérer cet éveil réflexif à partir de la saisie sans fard de ma vie propre et à partir d'un effort réfléchi et systématique pour appréhender mes tendances les plus diverses, y compris celles qu'ont pu éveiller mes tentatives pour comprendre les tendances d'autres personnes.

(1) En ce qui concerne l'usage de la notion de conscience obscure par la description de conscience, cf. *ibid.*, § 4.

Cet éveil peut s'effectuer, nous allons le voir, dans deux directions différentes. L'une consiste dans la découverte en moi de tendances moins limitées que des tendances particulières qui n'en étaient que des spécifications et que je ne saisisais qu'isolément tant que je n'avais pas discerné la tendance qui était leur source commune. L'autre consiste dans une discrimination entre des tendances que je confondais d'abord dans un même mouvement senti, alors que ces tendances m'apparaissent, une fois cette discrimination effectuée, comme étant d'orientation radicalement différente.

Commençons par préciser en quoi consiste le premier de ces deux modes de découverte. Je puis, grâce à une réflexion rétrospective sur plusieurs inclinations diverses de ma conscience que j'ai autrefois actualisées, comparer les vies propres à ces différentes tendances : chacun de ces modes de vie, ne pouvant s'actualiser qu'à des moments différents de ceux où s'activent les autres, peut être par lui-même exclusif de ces autres façons de vivre considérées ; mais je puis être amené par leur comparaison à découvrir une tendance plus profonde et moins limitée, de l'actualisation de laquelle le surgissement soit de l'une, soit de l'autre de ces différentes tendances peut toujours découler avec facilité. Je découvre ainsi un mode d'unité de ma conscience consistant dans une attitude ou une tendance moins bornée. Celle-ci n'était d'abord éprouvée par moi que d'une manière obscure, en ce sens que je la vivais seulement comme me conduisant rapidement à l'une ou à l'autre de quelques-unes seulement des tendances particulières auxquelles elle se trouvait susceptible de me conduire, et dès lors, me bornant à actualiser à partir d'elle ces quelques tendances, je ne saisisais pas pour elle-même l'ouverture de son orientation propre. J'aurai évidemment intérêt, une fois que j'aurai pris de cette tendance une conscience distincte, à l'actualiser consciemment dans mon avenir : car tout un groupe de tendances particulières, dont certaines peut-être que je ne connais pas encore, pourront s'actualiser à partir d'elle selon mon désir ou selon l'objet en face duquel je me trouverai placé, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Ma conscience apprendra ainsi à passer de l'adoption habituelle d'attitudes plus fermées à l'adoption fréquente d'une attitude plus ouverte. Il y a ici passage d'un état d'abord relativement dissocié de ma conscience à une ouverture et à une unification relatives en profondeur.

Si l'on veut apercevoir la portée de cette prise de conscience de soi-même, il faut remarquer que, même quand on considère une conscience normale et qu'on examine la suite de ses actes de

conscience vive et de ses actes de conscience claire et distincte (1), on découvre en elle des dissociations partielles. Ces failles de la conscience ne sont pas sans analogie avec les dissociations morbides qu'ont décrites les psychanalystes, les unes comme les autres n'étant d'ailleurs que relatives — puisqu'il semble difficile de ne pas admettre que la conscience d'une personne demeure une à quelque degré. Seulement, à la différence de ces dernières, elles ne se traduisent pas par des symptômes pathologiques : elles consistent dans le simple fait d'une étroitesse primitive et en même temps d'une certaine labilité du champ de la conscience, caractères qu'il est facile de constater chez l'enfant et qui persistent encore chez l'adulte dans une mesure plus ou moins grande : l'individu, à un moment où il s'occupe à actualiser une de ses tendances intellectuelles ou affectives, a une difficulté naturelle à se souvenir d'une manière vivante de ce qu'il éprouvait ou de ce qu'il pensait alors qu'il s'occupait à suivre une autre de ses inclinations. C'est ce qui pourra l'entraîner, par exemple, à ne pas comparer les idées auxquelles il croit quand il est sous l'influence d'une tendance intellectuelle et celles auxquelles il croit quand il est sous l'influence d'une autre de ces tendances. Gustave Thibon cite le cas, semblable à celui de tant d'autres hommes, d'un professeur dont il se souvient ; il se trouvait en train d'expliquer à ses élèves qu'ils devaient être bons avec les animaux quand, voyant un chien entrer inopinément dans sa classe, il se mit à le rosser avec indignation (2). Son exigence intellectuelle relative à son cours sur la morale à l'égard des animaux et son exigence intellectuelle relative à la nécessité d'un ordre parfait dans sa classe étaient tout à fait claires chacune à part : mais sa conscience n'était pas assez large pour concevoir l'idée de les confronter à un moment où elle était d'ailleurs amoindrie par l'émotion. Or il peut être tout aussi utile d'abattre le cloisonnement entre différentes formes particulières de conscience vive ou claire et distincte d'un même individu que de supprimer des formes proprement morbides de dissociation (3).

(1) Nous avons cherché dans *Les tendances constitutives de la pensée vivante* à définir les caractères qui permettent d'opposer conscience obscure, conscience vive et conscience claire et distincte.

(2) G. THIBON, *Le caractère. Les principaux types de caractère enfantin. Caractère et volonté : avoir du caractère. L'éveil de la personnalité. Influence de l'éducateur*, dans les *Leçons de psychologie de l'enfant*, édit. P. U. F., pp. 303-314. Cf. p. 314.

(3) D'autant qu'entre ces deux formes de dissociation il y a peut-être parfois une continuité cachée. Cf. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, édit. Mont-Blanc, p. 43. « Le germe du mal dissociant fondit sur l'âme humaine le jour où la conscience naquit, à la fois bien suprême et source de tous les maux. »

Les secondes altèrent l'équilibre psycho-physiologique, mais le premier coupe l'élan et le progrès de la raison : or celle-ci peut être l'agent d'un équilibre intérieur moins apparent sans doute que l'équilibre d'une santé parfaite, physique et mentale, mais qui peut dans bien des cas être plus essentiel et plus profond. À cet égard la méthode de Socrate et celle de Freud pourraient apparaître comme orientées dans le même sens, mais sur deux plans différents : la seconde sur le plan d'une raison qui, prenant pour objet la sensibilité propre, essaie de discerner dans celle-ci l'influence de certaines tendances instinctives encore obscures, la première sur le plan du développement pour elles-mêmes de la raison et de la volonté, exerce qui éveille du même coup certains sentiments consistant dans un attrait grandissant du vrai et du bien. Ces deux méthodes ont en commun l'intention de supprimer, chacune sur un de ces deux plans distincts et dans la mesure du possible, les dissociations ignorées qui, précisément parce qu'elles sont ignorées soit en elles-mêmes, soit dans leur origine, empêchent la conscience de se développer dans son naturel, c'est-à-dire dans son intégrité.

Or la réflexion rétrospective sur la diversité de mes actes passés de conscience vive ou distincte et sur les tendances correspondantes peut précisément me permettre, par une sorte de maïeutique exercée par ma conscience réfléchissante vis-à-vis de ma conscience réfléchie, de passer d'un état d'abord relativement dissocié de ma conscience à une ouverture et à une unification relatives en profondeur. Il y a là une sorte de psychanalyse qui diffère de celle de Freud en ce qu'elle commence non pas par explorer, comme il le fait, la conscience obscure, bien que cette exploration, dans certains cas humains particuliers, puisse avoir son intérêt propre, mais par un effort pour comprendre et pour comparer les compartiments d'abord cloisonnés de la conscience vive ; et aussi en ce qu'elle aboutit, à partir de leur comparaison, à éveiller et à discerner dans la conscience des principes jusque-là obscurs de psycho-synthèse (1), c'est-à-dire des tendances moins unilatérales que les tendances plus particulières dont on était parti pour les découvrir. C'est la découverte d'une unité de ce genre, provoquée à l'occasion d'une réflexion globale sur la nature des différentes tendances impliquées par la raison, qui nous a fait parvenir à l'idée que d'une part les diverses formes de l'émotion esthétique, d'autre part les impressions d'identité

(1) Nous empruntons l'expression au D<sup>r</sup> Paul BJERRE, cité par BAUDOUIN, *Psychanalyse de l'Art*, édit. Alcan, p. 226.

sentie qui sont à l'origine de la formation des concepts dérivent d'une source commune d'où découle tout le groupe des inclinations que nous avons nommées tendances à la création de spectacles ; et l'analyse de l'émotion esthétique comme des impressions d'identité sentie nous a paru vérifier ensuite ce qui avait d'abord été la découverte et l'intuition globale d'une tendance particulièrement ouverte ressentie par nous dans la singularité de son mouvement propre (1). D'une manière générale il nous a semblé que la comparaison de la vie particulière de différentes tendances pouvait parfois faire apparaître un sens vivant et encore inconnu qui dépasse le sens de chacune d'entre elles. Et cette découverte s'est trouvée nous éclairer sur la nature de la raison théorique considérée non pas d'une manière abstraite, ni seulement à travers ses produits culturels, mais telle qu'elle se développe effectivement dans la vie de chaque homme particulier (2).

Mais une réflexion rétrospective sur mes actes passés de conscience vive ou distincte peut également me faire découvrir que, sous l'apparence d'une même tendance que j'actualisais fréquemment, deux tendances de sens opposé se confondaient en moi, se gênant l'une l'autre sans que je m'en fusse jamais rendu compte. Ce qui me conduit alors à les dissocier, c'est la comparaison du mode de vie que je ressentais en actualisant cette première tendance à ceux que j'éprouvais en actualisant deux groupes de tendances de sens opposé : découvrant une identité partielle d'orientation entre ce premier mode de vie et les modes de vie de chacun des deux autres types, je me trouve amené à m'apercevoir que cette première manière de vivre résultait en réalité de l'interférence de deux tendances différentes appartenant chacune à l'un de ces deux autres groupes. Et en particulier l'une de ces deux tendances peut m'apparaître comme semblable à celles que la réflexion morale m'a déjà fait apparaître comme mauvaises, l'autre tendance pouvant par contre m'apparaître de l'ordre de celles que cette réflexion m'a fait juger bonnes. Mais dans ces conditions, je deviens désormais capable d'actualiser plus naturellement celle de ces tendances qui est la bonne, en la libérant au moins partiellement de cette inhibition de la tendance mauvaise qui l'empêchait d'être vivante et qui était d'autant plus pesante que je ne la discernais pas. C'est dire que du même coup cette tendance qui me semblait bonne me paraît

(1) Cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante*, t. I, § 47.

(2) Cf. *ibid.*, t. II, liv. III, I<sup>re</sup> Partie.

transformée : une fois dissociée de la tendance mauvaise avec laquelle elle se mêlait d'abord étroitement, elle m'ouvre des horizons nouveaux que je n'aurais pas pu anticiper auparavant.

Le phénomène est ici semblable à la forme morbide du refoulement, laquelle consiste, on le sait, dans la collision inconsciente et permanente de deux tendances dont aucune ne peut inhiber l'autre d'une manière totale. Mais cette même agglutination de deux tendances qui se paralysent réciproquement (1) peut se présenter sous des aspects qui sont de formes apparemment plus normales et moins nocives. Il est cependant malaisé d'évaluer le degré de nocivité de cette deuxième forme de confusion de tendances de sens contraire : car d'une part elle peut parfois se relier aux premières formes de refoulement, et d'autre part elle peut limiter dans une mesure considérable l'ouverture de la pensée et de la conscience morale. La conscience ne peut évidemment que gagner à une dissociation de ces derniers couples de tendances : or, grâce à la méthode de comparaison rétrospective et réfléchie des tendances vécues que nous venons d'indiquer, elle peut parvenir à la discrimination de deux tendances opposées et d'abord confondues sans avoir à passer par une analyse systématique et directe de l'inconscient. Nous avons effectué nous-même l'expérience particulièrement nette d'une dissociation de ce genre en réfléchissant fortuitement sur la manière qu'a l'homme de considérer la femme à travers son aspect sensible. Nous nous sommes aperçu, à propos de la manière qui nous était propre et qui comportait quelque ambiguïté, qu'il y avait à cet égard dans la nature humaine des possibilités opposées, valables avec quelques modifications pour les attitudes de la femme vis-à-vis de l'homme. La diversité de ces possibilités nous est apparue à un moment où nous avons comparé notre attitude avec la manière dont Goya matérialise dans ses portraits sa vision propre de la femme, vision qui est particulièrement unilatérale. Cette comparaison nous a fait discerner que, dans notre vision personnelle, une visée venait se glisser à notre insu qui nous avait déjà paru s'écarter du réel et du vrai dans d'autres domaines ; en même temps la possibilité vivante nous est apparue pour la première

(1) DOSTOËWSKI, dont la conscience a été étonnamment ouverte par son observation et son imagination de romancier, et aussi par un séjour au bagne, a su écrire avec un naturel admirable des réactions ou des paroles de ses personnages qui manifestent à la fois et d'une manière indissociable deux sentiments opposés : dans *L'idiot*, par exemple, c'est à la fois le cas de bien des attitudes d'Aglaé Epantchine, qui est à peu près normale, et des sentiments contradictoires et tragiquement morbides de Nastasie.

fois d'une visée à la fois tout à fait nouvelle et dans la ligne de l'ensemble des manières d'agir que nos réflexions nous avaient fait préférer jusqu'alors. Ce n'est pas dans le présent travail que nous pouvons décrire la dualité de ces possibilités. Disons seulement que ce discernement nous a permis de mieux voir et, dans une certaine mesure, d'agir autrement qu'avant dans le domaine intersubjectif et dans le domaine moral ; et que, par la suite, il nous a permis de voir plus clair dans la nature de la volonté. Notre description de la raison pratique ou volonté dans *Les Tendances constitutives de la pensée vivante* s'appuie partiellement sur l'expérience de discriminations de cet ordre (1).

Ainsi, découvrir les tendances propres de sa conscience, c'est, pour une réflexion rétrospective, aller de la découverte d'actes conscients accomplis ou d'élan sentis vers l'avenir aux principales lignes unifiantes d'orientation dynamique de la conscience : la découverte de ces tendances, lorsqu'elle est issue de cette réflexion ample, pénétrante et fréquente sur des actions vivantes et diverses, fait apparaître explicitement certains modes d'orientation de la conscience qui n'avaient d'abord été vécus par elle que d'une manière obscure. Et, en réfléchissant ainsi, nous nous trouverons parfois, si l'élan désormais lumineux d'un de ces sens vivants nous paraît meilleur que ceux que nous connaissions déjà, en faire volontairement l'un des modes les plus significatifs de nous-mêmes. Il se produit donc ici, grâce à la réflexion et à la mémoire, d'abord l'éclairement d'une zone du passé de ma conscience par une autre zone de mon passé, et ensuite la découverte et l'actualisation de possibilités neuves de mon avenir à partir de cette compréhension plus pénétrante de mon passé. C'est ce qu'a compris la psychanalyse, dans le domaine de la crypto-psychologie sur l'étude duquel elle s'est principalement fondée jusqu'à présent. Mais c'est également ce qui est exigé par la pratique d'une description réfléchie des consciences humaines : on ne saurait concevoir qu'un approfondissement puisse s'effectuer dans cette description sans éveiller certaines possibilités dans la vie et dans le comportement du sujet.

(1) Cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante*, liv. III, §§ 82, 92 et 97.

## § 11.

*La méthode d'ouverture de la conscience conduit à comprendre la réflexion philosophique non seulement comme une forme d'engagement personnel, mais comme n'étant possible, à la manière de la pensée scientifique ou du travail humain en général, que par la collaboration indirecte ou directe de plusieurs hommes.*

Il résulte évidemment des règles d'une méthode d'ouverture qu'une description d'un groupe déterminé de possibilités de la conscience devra, dans la mesure du possible, prendre connaissance des travaux philosophiques antérieurs effectués sur la question, et qu'elle aura souvent à les utiliser. Cette considération se trouve d'ailleurs valoir pour la philosophie en général : en fait, il n'y a pas de pensée philosophique qui ne soit inspirée par la tentative d'autres philosophes qui ont pensé, et nous ne voyons pas qu'on puisse trouver des exemples de systèmes philosophiques qui n'utiliseraient pas à titre de pièces maîtresses certaines notions philosophiques antérieurement constituées, et aussi certaines notions plus communes (1). Mais le philosophe qui ne pratique pas la méthode d'ouverture de la conscience risque d'oublier ce fait primordial au profit d'une surestimation portant sur ce qu'il croit avoir trouvé par ses seules forces. « Tant d'égoïstes, écrit profondément Rimbaud, se proclament auteurs (2). » Au contraire la méthode d'ouverture de la conscience, exerçant l'individu à comprendre la pensée et les possibilités des autres aussi bien que ses possibilités propres, lui

(1) Il est d'ailleurs fréquent qu'une notion philosophique soit en même temps une notion commune.

(2) *Lettres de la vie littéraire d'Arthur Rimbaud*, réunies et annotées par J.-M. CARRÉ, édit. Gallimard, N. R. F., p. 62. C'est Rimbaud qui souligne. Cf. également p. 56. « C'est faux de dire : Je pense. On devrait dire : On me pense. »

apprend à apercevoir qu'il n'y a pas antagonisme, mais au contraire corrélation entre une pensée personnelle et sincère et une ouverture à la pensée des autres : une pensée libre n'éprouve pas le besoin de se protéger du contact de celle des autres, et par conséquent elle ne tient pas à s'enfermer en elle-même comme dans une serre chaude ou comme dans une forteresse : elle a assez de constance dans ses desseins pour ne pas croire qu'elle oubliera son propre cours en épousant longuement la pensée d'un autre afin de la comprendre, et elle a assez de sens critique vis-à-vis d'elle-même pour ne pas craindre de déchoir si, discernant que certaines des idées d'autrui sont meilleures que les siennes, elle les adopte pour mieux penser en fonction d'elles. Aussi reconnaît-elle avec objectivité tout ce qu'elle doit aux autres, et à ceux-mêmes qu'elle critique sur des points qui lui paraissent essentiels. La vérité est œuvre de plusieurs hommes cherchant à se comprendre autant qu'ils le peuvent pour demeurer plus ouverts aux suggestions et aux exigences parfois inattendues de la vérité, en même temps qu'à un discernement du faux qui ne peut provenir que de ces suggestions et de ces exigences. Cette libre collaboration, qui est constante dans les sciences et fréquente dans le travail humain, doit devenir la règle des philosophes qui placent le respect des hommes tels qu'ils sont et de la vérité au-dessus du culte d'eux-mêmes. Elle peut s'effectuer soit directement et par contact personnel, soit indirectement, par le moyen d'instruments de culture qui permettent non seulement un échange entre des hommes vivants, mais une connaissance de la pensée de ceux qui sont morts. Cette collaboration permet au philosophe de comprendre que les idées, ainsi que l'avait fort bien aperçu Durkheim, impliquent un savoir qui dépasse l'expérience dont un individu serait capable s'il vivait isolé ; à plus forte raison en est-il ainsi de l'ensemble complexe et hétérogène de pensées qui ont été élaborées au cours de la constitution, durant l'histoire des hommes, de sociétés de structure différente, pensées dont les plus civilisées des sociétés actuelles se sont trouvées conserver certains modes d'expression, permettant ainsi aux philosophes actuels de méditer à leur tour sur elles. Ajoutons que ce sont évidemment les dispositions d'esprit sectaires ou au contraire ouvertes et les façons de penser superficielles ou au contraire sérieuses de la personne du philosophe qui décideront du fait que cet examen demeure unilatéral et sommaire, ou soit au contraire vraiment critique, c'est-à-dire fondé sur une compréhension pénétrante et sur un examen aussi impartial que possible des manières de penser mises en question.

## § 12.

*Comment la méthode d'ouverture de la conscience, en fondant une description de la conscience, se trouve fonder partiellement la psychologie en général. Relation de la description de conscience et de la psychanalyse issue de Freud. Rapports que soutient la description de conscience avec la critique de la connaissance et la morale.*

En déterminant et en fondant comme nous l'avons fait les procédés et les lignes directrices d'une description de conscience, nous avons établi par là même un des fondements essentiels d'une psychologie. En premier lieu, du moment qu'une description de conscience sans préjugés doit délimiter son objet indépendamment de toute interprétation d'ordre phénoménologique aussi bien que de toute philosophie d'ordre réaliste, elle n'apparaît plus comme distincte d'une psychologie de conscience. Or une psychologie en général doit être conçue, ainsi qu'on la conçoit toujours en fait, alors même qu'on la couvre du revêtement verbal propre au behaviorisme (1), comme unissant l'emploi de l'introspection à celui de la méthode du comportement. Notre examen critique des conditions d'une découverte et d'une description de la conscience se trouve donc déterminer et justifier quelques-uns des procédés qui sont les plus essentiels à la méthode que le psychologue doit adopter. Ce n'est pas que nous ayons entièrement fondé la méthode de la psychologie. Car un des caractères les plus essentiels d'une psychologie complète est de conjuguer

(1) Cf. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, p. xxvii. Il écrit de la psychologie de Watson : « Une telle psychologie est avant tout insincère, si elle ne se résigne à être radicalement incomplète. Les réactions que l'on charge de se substituer aux phénomènes mentaux ne peuvent remplir cet office que si on les affecte d'un signe qui ne peut jamais être purement moteur et qui demeure en eux comme un *indice* de la conscience qu'on prétend en avoir exclue ».

une étude directe de la conscience avec une étude du comportement, y compris peut-être le comportement des animaux. Mais nous avons du moins déterminé et fondé la façon la plus efficace pour elle d'employer cette introspection, dont en fait elle ne se passe jamais. Il nous a fallu pour cela remplacer la conception stérilisante de l'introspection qui était celle de la psychologie classique par la conception de l'usage critique d'une introspection à la fois rétrospective et propulsive, conception que les psychanalystes ont déjà commencé de déterminer au contact des faits, mais sans la concevoir dans sa généralité philosophique, ni dans l'universalité de ses exigences et de ses prolongements possibles.

En second lieu cette conception critique de l'introspection nous a conduit à justifier la notion de tendance, c'est-à-dire la plus essentielle des notions directrices de la psychologie existant à l'heure actuelle, y compris en particulier la psychanalyse issue de Freud. En même temps elle nous a fait discerner que l'emploi de cette notion de tendance par la description de conscience se trouve nécessaire pour compléter la psychanalyse existante. Et c'est sous la forme d'un type nouveau de psychanalyse qu'elle doit venir la compléter. On peut en effet considérer la description de conscience comme étant une psychanalyse de la compréhension humaine : elle part des formes vives et des formes claires et distinctes de la conscience, c'est-à-dire en fin de compte des actes de compréhension effective qui constituent telle ou telle conscience humaine ; et, les évoquant tels qu'ils s'effectuent en fait à travers différents moments du temps, elle analyse ce qu'elle parvient ainsi à saisir de la compréhension de l'homme. Et l'on voit que, tout comme la pratique de la psychanalyse réagit sur le sujet psychanalysé, la description de conscience aura pour conséquence d'élargir la conscience du sujet qui l'effectue : car, le conduisant par l'analyse à éveiller d'une manière moins bornée les tendances que sa conscience implique en fait, elle le rend capable de mieux se comprendre lui-même, donc de mieux comprendre en général et d'agir d'une manière plus humaine. Cette découverte d'une concordance de méthode entre la psychologie issue de Freud et la description de conscience doit leur permettre de confronter leurs résultats et de se compléter l'une l'autre. Il en résulte qu'une relation étroite devrait s'établir entre la psychanalyse existante et une psychologie réflexive bien comprise. La première en effet peut être complétée, et sa méthode ne l'oblige pas du tout à se cantonner définitivement dans une conception purement empiriste de l'esprit humain : c'est ainsi

que Jung, comme Adler l'aurait admis lui-même, ne voit de cure possible d'un malade que par « une provocation directe de la fonction éthique, qui en appelle elle-même à la personnalité tout entière » (1). Et d'autre part une psychologie réflexive ne pourra vraiment se constituer qu'à la condition d'être libérée d'une part de préjugés dialectiques, auxquels un Lachelier et même un Lagneau n'ont pas toujours échappé, d'autre part de la conception chimérique d'une réflexion qui découvrirait dans l'instant même l'essence et les exigences de la pensée : mais dès lors elle ne sera rien d'autre que la description ou psychologie de conscience que nous avons définie : car cette dernière n'a pas seulement à réfléchir rétrospectivement sur les tendances ou exigences qui sont le fait de ce qu'on a quelquefois nommé la conscience sensible, mais également à réfléchir rétrospectivement sur les actes de réflexion du sujet, c'est-à-dire sur ce qu'on a quelquefois appelé sa conscience intellectuelle. Si en effet le sujet réfléchissant comme tel échappe évidemment à une réflexion qui prétendrait le saisir au moment même où il réfléchit sur l'objet, cet objet fût-il un acte de conscience, il est parfaitement possible, par contre, de réfléchir rétrospectivement sur un acte de sa conscience alors qu'elle était en train de réfléchir ; une des tâches principales de la description de conscience est donc de chercher ce qu'est la réflexion ou raison en découvrant, tout au moins d'une manière partielle, les tendances ou exigences permettant de définir l'orientation qui lui est particulière par opposition à celle des puissances irrationnelles de la conscience.

Il est enfin essentiel de remarquer que, dans la mesure où une description de conscience cherche à déterminer ce qu'est la raison, elle se trouve contrainte, par la nature même de son objet, à exercer, pour les comprendre et pour les décrire dans leur motivation vécue, les jugements de valeur qui sont le fait de cette raison, soit qu'il s'agisse de valeurs de vérité, soit qu'il s'agisse de jugements moraux. Il est vrai qu'il faudra ensuite se demander lesquels de ces jugements de valeur sont vraiment fondés : car ils sont issus de raisons humaines qui, si elles semblent susceptibles d'atteindre une vérité dont la portée fait d'ailleurs question, sont également susceptibles de se tromper : de ce point de vue il ressort qu'il est de la nature même de la description de conscience d'appeler comme son complément, d'une part une critique de l'expérience et de la connaissance destinée à étudier et à évaluer les éléments et les produits de fait de cette connaissance, d'autre

(1) JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, édit. du Mont-Blanc, p. 293.

part une morale destinée à comparer de façon critique les voies où la conscience et la raison pratique d'un homme sont susceptibles de s'engager. *Pour autant d'ailleurs que nous avons cherché, dans la première partie de ce travail, à réfléchir sur les fondements d'une saisie objective portant sur la conscience, nous avons déjà effectué les premières démarches d'une critique de la portée de la connaissance, mais seulement dans la mesure où elles permettent de fonder une découverte de la conscience humaine.* Mais, pour devenir complète il faudra qu'une pareille critique en vienne ensuite à considérer la connaissance *dans sa généralité*, c'est-à-dire en tenant compte de tous ses objets possibles et non pas seulement de ce mode de connaissance qui prend la conscience pour objet. Une pareille critique, nous l'avons vu plus haut, ne sera possible qu'après une description bien fondée de la conscience : car sans cette description nous risquerions de ne pas saisir ce que sont effectivement les différentes possibilités de la raison et de la connaissance humaine. C'est alors seulement que nos considérations initiales sur la portée d'une saisie de la conscience humaine pourront venir s'intégrer dans une critique de la connaissance en général.

En indiquant les liens essentiels qui relient une description de la conscience bien comprise à une critique de la connaissance en général et à une morale, nous avons achevé de déterminer les conditions nécessaires et les caractères généraux de cette description. On voit que si la description de conscience, pour ne pas être unilatérale, doit nécessairement être préparée par l'emploi de la méthode d'ouverture de la conscience, elle contribue ensuite pour sa part à ouvrir davantage encore la conscience à elle-même et, par voie de conséquence, aux consciences humaines : elle la conduit en effet à saisir certaines tendances qui sont parmi les principales de ses possibilités mais qu'elle n'avait vécues d'abord que d'une manière obscure ou en les confondant les unes avec les autres.

La détermination que nous avons effectuée d'une part des règles d'une méthode d'ouverture de la conscience, d'autre part des conditions générales d'une description de conscience, se trouve maintenant rendre possible une saisie et une analyse de la pensée ou conscience au sens où Descartes prend le mot. « Mais qu'est-ce donc que je suis ?, se demande Descartes. Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent (1). »

(1) DESCARTES, édit. ADAM-TANNERY, IX, p. 22.

Nous avons cherché dans un autre travail (1), en appliquant la méthode que nous venons de définir, à effectuer d'une façon partielle la saisie et l'analyse de ce qu'est une pensée humaine, d'une part en tant qu'elle sent et en tant qu'elle imagine, d'autre part en tant qu'elle est une raison, c'est-à-dire pour autant qu'elle entend et qu'elle veut délibérément.

(1) Cf. *Les tendances constitutives de la pensée vivante*.

---

VU LE 3 MARS 1952,

*Le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris,*

G. DAVY.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,

*Le Recteur de l'Académie de Paris,*

J. SARRAILH.

# TABLE DES MATIÈRES

|                    | PAGES |
|--------------------|-------|
| AVANT-PROPOS ..... | 1     |

## PREMIÈRE PARTIE

### L'IDÉE D'UNE MÉTHODE D'OUVERTURE DE LA CONSCIENCE A ELLE-MÊME

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. L'idée d'un doute critique à l'égard de la manière dont je me saisis et à l'égard de mon bon sens personnel.....                                                                                                                                                                                                                                                                              | 5  |
| § 2. Comment ce doute me conduit à une attitude d'interrogation essentiellement active à l'égard de moi-même .....                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 18 |
| § 3. Il m'est indubitablement possible de saisir quelque chose de ma conscience passée et d'anticiper ou de projeter quelque chose des façons d'être à venir de ma conscience. Le doute critique conduit dès lors à l'idée d'une méthode d'ouverture progressive de la conscience à ses actes passés et à ses possibilités à venir.....                                                            | 22 |
| § 4. Notre nature nous interdit d'observer dans le présent notre conscience actuelle : je ne puis connaître mes actes de conscience qu'en utilisant ma mémoire d'une manière critique, c'est-à-dire en profitant, pour faire renaître dans leur vie propre certains souvenirs trop superficiels, de la diversité d'orientation de mes actions successives.....                                     | 27 |
| § 5. Détermination des projets qui me permettront d'ouvrir ma pensée en l'incitant à actualiser des possibilités d'elle-même qu'elle n'a pas encore vécues. Ces projets impliquent en particulier que le philosophe s'efforce d'ouvrir son esprit à des formes de conscience qui sont celles d'autres hommes, et qu'il compte sur la longueur relative du temps qu'il a probablement à vivre ..... | 40 |
| § 6. Comment des échanges peuvent et doivent se produire entre une action conforme à une réflexion constitutive d'une morale provisoire et l'application de la méthode d'ouverture progressive de ma conscience .....                                                                                                                                                                              | 54 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 7. Dans toute la mesure où le permet la limitation de la nature d'un homme, la méthode d'ouverture diminue les chances que le philosophe peut avoir de se tromper en concluant de sa propre pensée ou de sa propre expérience à la pensée humaine en général. Elle est donc la condition préalable d'une part de la constitution critique d'une description de conscience, d'autre part de la constitution critique d'une morale ..... | 63 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## DEUXIÈME PARTIE

**LES CONDITIONS D'UNE DESCRIPTION DE LA CONSCIENCE  
ET COMMENT, TOUT EN EXIGEANT AU PRÉALABLE  
UNE APPLICATION DE LA MÉTHODE D'OUVERTURE,  
ELLE APPORTE A CETTE MÉTHODE  
SA CONTRIBUTION PROPRE**

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 8. La méthode d'ouverture de la conscience amène l'esprit à ne privilégier <i>a priori</i> aucun des actes originaux d'une conscience. Il en résulte qu'une simple description de la conscience, dans la mesure où l'on s'y tient, ne saurait être qualifiée de phénoménologie .....                                                                 | 69  |
| § 9. Les modes d'unité que la réflexion découvre en premier entre certains actes divers d'une même conscience ne sont autres que les tendances.....                                                                                                                                                                                                    | 78  |
| § 10. Comment la prise de conscience rétrospective de mes tendances et leur comparaison par la réflexion peuvent contribuer à l'ouverture progressive de ma conscience et présenter pour moi un intérêt à la fois du point de vue de la connaissance de la pensée et du point de vue de ma vie à venir...                                              | 96  |
| § 11. La méthode d'ouverture de la conscience conduit à comprendre la réflexion philosophique non seulement comme une forme d'engagement personnel, mais comme n'étant possible, à la manière de la pensée scientifique ou du travail humain en général, que par la collaboration indirecte ou directe de plusieurs hommes .....                       | 103 |
| § 12. Comment la méthode d'ouverture de la conscience, en fondant une description de la conscience, se trouve fonder partiellement la psychologie en général. Relation de la description de conscience et de la psychanalyse issue de Freud. Rapports que soutient la description de conscience avec la critique de la connaissance et la morale ..... | 105 |



